BIBLIOTECA NAZIONALE VITTORIO EMANUELE
201
27 A
38

2251
1454

Die

wissenschaftliche Aufgabe der Gegenwart

als

leitende Idee im akademischen Studium.

Hodegetische Vorträge

von

Chr. J. Braniß.

Breslau, 1848.
Verlag von A. Gosohorsky's Buchhandlung.
L. F. Maske.

Die

wiſſenſchaftliche Aufgabe der Gegenwart

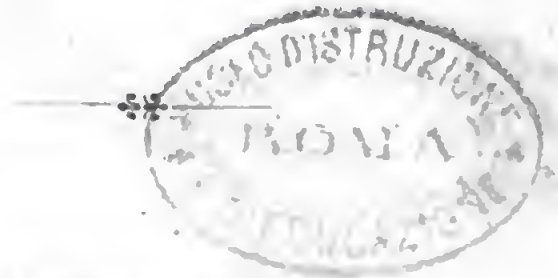
als

leitende Idee im akademiſchen Studium.

Hodegetiſche Vorträge

von

Chr. J. Braniß.



Breslau, 1848.
Verlag von A. Goſohorsky's Buchhandlung.
L. F. Maske.

Erſte Vorleſung.

Ueber die

hodegetiſche Aufgabe überhaupt und ihre Stellung zur Gegenwart.

Meine Herren!

Vorleſungen über das Weſen des akademiſchen Studiums, über Begriff und Zweck des Univerſitätslebens, die daraus fließende Ordnung und Methode u. ſ. w. ſind unter dem Namen Hodegetik von älterer Zeit her gebräuchlich. Sehr natürlich! — ſagt man — der Nutzen, ja die Nothwendigkeit ſolcher Vorträge iſt in die Augen ſpringend! Der angehende Student, eben erſt der Leitung und Zucht der Schule entnommen, und plötzlich auf freie Selbſtbeſtimmung und Selbſterziehung angewieſen, bedarf des Raths; eine Anleitung, die ihm gleich von vorn herein über ſeine neue Stellung die erforderliche Aufklärung giebt, und ihn in der ihm zunächſt noch fremden geiſtigen Sphäre, darin er für Jahre ſeine Heimath haben ſoll, ſchon vorläufig orientirt, kann für ihn nur erſprießlich und muß ihm ſelbſt erwünſcht ſein. Und von wem — ſo fährt man fort — könnte er beſſeren Rath, heilſa-

mere Anleitung empfangen, als von dem akademiſchen Lehrer, der die möglichen Irrwege und Zweckwidrigkeiten, die im Univerſitätsleben ſo leicht zur Erſcheinung kommen, fortwährend kennen zu lernen Gelegenheit hat; der ja überdies ſelbſt einſt Student geweſen, und die vielleicht theuer erkauften Erfahrungen ſeines eigenen akademiſchen Bildungslebens Andern nützlich zu machen im Stande iſt?

Unter Vorausſetzung der hier ausgeſprochenen Motive ſcheint nun Hodegetik die Aufgabe zu haben, dem jungen Studirenden gleich bei ſeinem Eintritt in die Akademie eine Art für ihn paſſender, auf Erfahrung beruhender, praktiſcher Lebensweisheit entgegenzutragen, die ihn vor möglichen Mißgriffen ſchützen, und es ihm erſparen ſoll, durch Schaden klug zu werden. Es ſcheint ſo, ſage ich; denn ob es in Wahrheit ſo ſei, oder gar ſo ſein ſolle, iſt eine Frage, die ich unbedenklich mit Nein beantworte. Hodegetik kann den angegebenen Zweck nicht haben ſollen, ſchon ganz einfach darum, weil es unmittelbar in dem Begriff einer praktiſchen Lebensweisheit liegt, eben durch das Leben ſelbſt gewonnen, durch eigne Erfahrung und Witzigung erworben zu werden. Eine von Anderen mitgetheilte Weisheit iſt eben deswegen keine praktiſche,

ſondern eine Theorie; und wenn ſie, wie doch hier angenommen werden muß, eine von der Erfahrung abſtrahirte Theorie iſt, ſo kann ſie ihre Gültigkeit dem Empfangenden nur in deſſen eigner Erfahrung bewähren, wird alſo von dieſem immer nur wie ein guter Rath, von dem es noch fraglich iſt, ob es ein guter, entgegengenommen werden, niemals aber die Kraft beſitzen, in ihm maaßgebend zu ſein. Hodegetiſche Vorträge von der praktiſch berathenden Art, mögen ſie auch hier und da gehalten worden ſein, oder noch gehalten werden, ſind daher als zwar wohlgemeinte aber in ſich ſelbſt zweckloſe, daher auch unwirkſame Verſuche zu betrachten.

Wahre Hodegetik geht von einem ganz andern Geſichtspunkt aus; ſie beabſichtiget es gar nicht, heilſame Maximen in Betreff der Lebenseinrichtung und Studienordnung an das Bewußtſein des Studirenden zu bringen, ſondern hat von Haus aus eine rein wiſſenſchaftliche Tendenz. Sie ſtellt ſich die Aufgabe, den jungen Akademiker, bevor er noch ſeine Kraft und ſein Intereſſe einer beſonderen Richtung des intellectuellen Lebens zuwendet, ſchon auf den Standpunkt der Idee zu erheben, von welcher alle jene Richtungen wie Radien aus dem Mittelpunkt ausſtrömen und ihr

Weſen empfangen. Dieſe Idee will ſie ausſprechen, und zwar nicht in jener Allgemeinheit, in welcher dieſelbe über dem Wechſel ihrer zeitlichen Erſcheinung ſteht, ſondern in der beſtimmten und eigenthümlichen Geſtalt, in welcher ſie das bewegende Princip des wiſſenſchaftlichen Lebens der Gegenwart bildet. Aecht hodegetiſche Darſtellungen geben daher auch ſtets ein unmittelbar aus dem Leben quellendes Bild der wiſſenſchaftlichen Idee ihrer Zeit, und unterſcheiden ſich darum ihrem Inhalt nach eben ſo ſcharf von einander, wie die Zeiten, denen ſie gehören. Unſre Literatur beſitzt dergleichen Darſtellungen von der vortrefflichſten Art, und eben ſie bewähren die Richtigkeit des hier behaupteten. Fichte's Jenaer Vorleſungen über die Beſtimmung des Gelehrten z. B., ſeine eilf Jahre ſpäter in Erlangen über das Weſen des Gelehrten gehaltenen, und die zwiſchen beiden ohngefähr in die Mitte fallenden Schelling'ſchen Vorträge über die Methode des akademiſchen Studiums ſind zwar gleich ſehr von der Tendenz bewegt, das Bewußtſein der Idee in den Zuhörern zu entzünden; vergleicht man ſie aber rückſichtlich des in ihnen ſich durchführenden Inhalts mit einander, ſo empfängt man durch ſie ein ſo anſchauliches und ergreifendes Bild von der raſchen und kühnen

Fortentwicklung des wiſſenſchaftlichen Lebens in jener kurzen, aber an ſchöpferiſchem Geiſt ſo reichen Periode, wie vielleicht keine ſpeciell ausgeführte Geſchichte derſelben es zu gewähren vermag.

In Zeiten nun, deren intellectuelle Eigenthümlichkeit darin beſteht, nicht ſowohl eine neue Idee auszugebären, als vielmehr nur ein aus der Arbeit der vorangegangenen Periode überkommenes, bereits zu ſiegreicher Anerkenntniß gelangtes, ideelles Princip in den vorhandenen mannigfachen Lebens- und Wiſſensſtoff hineinzuarbeiten, und dieſen dadurch zu begeiſten — in Zeiten alſo, die nicht im Erzeugen, ſondern in der Aneignung des Erzeugten, nicht in der Produktion, ſondern in der Reflexion leben, iſt die Hodegetik eine leichte Arbeit, genau genommen aber auch eine unnöthige. Denn die Idee hat ſich da ſchon in dem allgemeinen Bewußtſein eine Geſtalt gegeben, iſt im Populärwerden begriffen, und kann eben deswegen auch dem jungen Akademiker nichts fremdes mehr ſein; wie ſeine ganze Zeit, findet vielmehr auch er ſich ſchon unmittelbar in ſie erhoben; in ihr wie in einem bekannten und vertrauten Element lebend und ſich wiſſend, kann er daher jeder beſondern Einführung in ſie gar wohl entrathen.

Schwer dagegen iſt die hodegetiſche Darſtellung in Zeiten, darin der geiſtige Fortſchritt das Ausruhen in bereits gewonnenen Reſultaten nicht geſtattet, ſondern in der ſchöpferiſchen Offenbarung eines neuen ideellen Princips zu bewältigen ſtrebt. Am ſchwerſten dann, wenn die Reſultate, über die hinausgegangen werden ſoll, die Geſtalt einer reichen, umfaſſenden Bildung haben, die in ihrem Inhalt ein Höchſtes erreicht zu haben vermeint, und daher jeden weiteren Fortſchritt als entbehrlich, ja als eigentlich unmöglich kräftig zurückweiſet. Hier, ſagen wir, hat die Hodegetik mit der ſchwierigſten Aufgabe zu ringen. Denn nicht nur ſoll ſie eine noch im Geſtaltungsprozeß begriffene Idee ſchon in beſtimmter Faſſung vor den Zuhörer hinſtellen und ſeine geiſtige Sehkraft dafür erwecken, ſie muß ihn auch dem ſich völlig begreifenden, ſeiner Wahrheit gewiſſen Zeitbewußtſein, darin auch er ſeine unmittelbare Heimath hat, entfremden, gegen manches von ihm werth und hoch gehaltene ſich polemiſch ſtellen, ſie hat mit einem Wort jenen Widerſtand, welchen das Zeitleben der Idee entgegenſetzt, in der Seele des Zuhörers ſelbſt zu bewältigen. In dem Maaße aber die hodegetiſche Entwicklung ſchwer iſt, iſt ſie auch nöthig,

und wo ſie die ſchwierigſte Aufgabe zu löſen hat, iſt ſie am meiſten gefordert.

Wie von ſelbſt bietet ſich hier die Frage dar: übernehmen die jetzt vor Ihnen beginnenden hodegetiſchen Vorträge ein leichtes aber überflüßiges Geſchäft, oder unterziehen ſie ſich, weil ſie ihr Problem unter erſchwerenden Bedingungen empfangen, einer bedeutſamen, ja vielleicht nothwendigen Arbeit? Was dieſer Frage ein weſentliches Intereſſe giebt, kann nicht etwa die bloße Neugierde ſein, ſchon im Voraus wiſſen zu wollen, ob das, was uns hier beſchäftigen ſoll, mit Mühe verbunden iſt oder nicht, ſondern iſt ihr rein objektiver Gehalt. Faſſen wir dieſen allein ins Auge, ſo lautet ſie: iſt der Geiſt gegenwärtiger Zeit productiv oder reflexiv? So gefaßt iſt ſie jedoch keine der Sache ſelbſt äußerliche Vorfrage mehr; ihre Beantwortung führt uns vielmehr unmittelbar in die hodegetiſche Arbeit ſelbſt hinüber, ja bildet genau genommen den ganzen Inhalt derſelben, ſo daß ſie nur in und mit deren vollſtändiger Durchführung erſchöpfend ertheilt werden kann. Die ausgeſprochene Frage, und zwar in ihrer objectiven Faſſung, kann für uns daher nur die Bedeutung eines Ausgangspunktes der Entwicklung haben; ſo wollen wir ſie nehmen, und uns

demnach von ihr die Richtung beſtimmen laſſen, in welcher ſich unſre Betrachtung zunächſt zu bewegen hat. Sie verweiſt uns aber offenbar an die Zeitphänomene; in dieſen ſpricht ja die Gegenwart ihr eigenthümliches Weſen aus, in ihnen muß es ſich daher unmittelbar herausſtellen, ob Production oder Reflexion der durchgreifende Charakter dieſes Weſens ſei. Solcher Hinweiſung wollen wir denn auch folgen, und den Erſcheinungen des gegenwärtigen Zeitlebens uns betrachtend gegenüberſtellen. Zu deren beſſerer Verſtändniß und Würdigung iſt jedoch vor Allem nöthig, von der Art, wie jene großen Charakterunterſchiede, nach welchen die geſchichtlichen Zeiten ſich ſondern, zu ihrem Ausdruck gelangen, uns eines beſtimmten Begriffes zu verſichern.

Zuvörderſt leuchtet ein, daß jedes in der Fortentwicklung des allgemeinen geſchichtlichen Lebens zum Daſein gelangende beſondere Zeitalter aus dem ihm nächſt vorangehenden ſich herausbildet, und ſeinen Zuſammenhang mit dieſem an ſich ausdrücken muß. Jedes Zeitalter iſt in ſofern Reſultat eines früheren; in ihm iſt zur Ruhe gelangt, was in dem früheren ſich bewegt hatte, was dort ein erſtrebtes war, ſtellt ſich in ihm als ein erreichtes dar. Und weil dieſe Darſtel-

lung zu ſeinem weſentlichen Inhalt gehört, ſo iſt jedes Zeitalter der Reflex ſeines Vorläufers, mithin jedes als reflexiv zu bezeichnen. Treten daher auch die Zeiten als productive und reflexive aus einander, ſo iſt damit nicht geſagt, daß die productiven nicht gleichfalls reflexiv, ſondern nur, daß ſie nicht bloß dieſes ſeien, in wiefern in ihnen zugleich ein thatkräftiger, Neues ſchaffender Geiſt ſich ihres reflectirenden Bewußtſeins bemächtiget, es fortwährend in ſeiner Ruhe ſtört und aus ſich herauszugehen drängt, aber auch ſeinerſeits an dieſem Bewußtſein eine beſchränkende, ſeine freie Bewegung retardirende Macht vorfindet. Rein reflexive Zeiten dagegen wiſſen von keinem ſolchen Andrängen gegen ſich ſelbſt, von keinem gleichſehr ſtattfindenden Sichfeſthalten und Sichforttreiben, kurz von keinem inneren Kampfe. Nun aber iſt die in die Erſcheinung heraustretende Geſtalt, welche der Geiſt in dem Bewußtſein einer Zeit hat oder annimmt, dasjenige, was man die eigenthümliche Bildung dieſer Zeit nennt; mithin werden reflexive und productive Zeiten ihre weſentliche Verſchiedenheit ſchon ganz unmittelbar darin offenbaren, daß in den reflexiven immer nur eine einige, in ſich homogene Bildung waltet, in den productiven dagegen ſtets zwei heterogene, gegen

einander ſtreitende Bildungen zugleich vorhanden ſind. Die eine derſelben iſt die Reflexion einer bereits errungenen und vollſtändig formirten Entwicklungsſtufe. Als die in ihrem Gehalte völlig befriedigte und alle Mühe weiteren Fortſchreitens ſparende, erfreut ſie ſich einer großen Verbreitung, ja einer gewiſſen Gemeingültigkeit, und bezeichnet ſich eben hierin vorzugsweiſe als die herrſchende Bildung des Zeitalters. Die ihr gegenüberſtehende zweite iſt dagegen ſchon in dem Geſtaltungsprozeß einer höheren Stufe begriffen; man kann ſie nicht ſowohl eine in der Zeit ſchon daſeiende, als vielmehr erſt darin werdende nennen; ſie iſt nichts weniger als populär, und weit entfernt, das Eigenthum der Meiſten zu ſein, hat ſie an dieſen vielmehr ihre entſchiedenen Gegner; nur einer Minderzahl gehört ſie an, deren Repräſentanten halb im Jetzt, halb aber ſchon in der Zukunft leben, eben deswegen jedoch auch die Miſſion haben, in der Energie ihrer Arbeit die Gegenwart ſelbſt aus ſich heraus, und der Zukunft mächtig entgegenzuführen. Dieſe ſich ſelbſt erſt erſchaffende Bildung iſt es nun, welche dem tiefer blickenden den productiven Gehalt einer Zeit offenbart. Dem tiefer blickenden, ſagen wir, offenbart ſie dieß: denn wiewohl ſie der eigentliche, ja der allein wahre

Kern der Zeit ist, wird sie doch von dem mit sich selbst einigen, klaren und verständigen Bewußtsein, das sich als herrschenden Zeitgeist ausspricht, nicht erkannt, ja nicht einmal als ein Berechtigtes anerkannt, und führt daher mitten in dem in äußerlicher Ausbreitung seine Realität erweisenden Erscheinungsleben, ein innerliches, ideelles Leben.

An solcher zwiefachen Bildung, an diesem geistigen Doppelleben hat also der productive Charakter eines Zeitalters seinen erscheinenden Ausdruck; je einiger dieses dagegen mit sich selbst in seiner Bildung ist, desto entschiedener gehört es seinem ganzen Geiste nach der Reflexion an, desto mehr deutet es zurück auf eine frühere Generation, welche gearbeitet hat, und in deren Ernte es eben nur gekommen ist.

Wir haben in dem hier entwickelten ein Kriterion für die Beurtheilung der wesentlichsten Zeitunterschiede gewonnen; aber dieses Kriterion ist hiermit noch nicht seinem ganzen Inhalte nach dargelegt. Die gegebene Entwicklung selbst enthält nämlich schon ganz unmittelbar die Forderung, die Zeiten der Reflexion und der Production nicht als sich schroff und starr gegenüberstehende, sondern als stettig in einander übergehend zu denken. Versteht es sich ja von selbst, daß das Le-

ben in der Production eben dadurch, daß es ſeine Aufgabe löſt, ſich zum Leben im Producte geſtaltet; und nicht minder leuchtet ein, daß das Leben im Product, indem es dieſes, als einen immer doch nur endlichen Gehalt, durch die Aſſimilation ſelbſt erſchöpft, in die Forderung neuer Production übergehen und deren nicht erloſchene, ſondern zeitweilig nur zurückgedrängte Kraft eben hiermit von Neuem in ſich entbinden muß. Nothwendig geſtaltet ſich uns hierin der Begriff von Uebergangsperioden, welche in die, den Hauptcharakteren nach einander entgegengeſetzten, und folglich getrennten Zeiten ſtettige Verknüpfung bringen. Die allgemeine Form geſchichtlicher Entwicklung, werde dieſe nun ganz univerſell am menſchlichen Geſchlecht, oder auch nur particulär an einem einzelnen Volk erfaßt, gewinnt hierdurch eine überraſchende Analogie mit jenem Typus der Naturentwicklung, der ſich in der Verſchiedenheit der Jahreszeiten ausſpricht.

In der That iſt eine productive Zeit in ihrem Ringen nach Geſtalt, in ihrem Erguß eines neuen Lebensſtromes, ein geiſtiger Frühling, während die Periode herrſchender Reflexion, in ihrem Ausruhen im Product, in ihrer Aſſimilation des Gegebenen, ein hiſto-

rischer Herbst ist, der in die Scheuern sammelt, was unter Arbeit und des Tages Last und Hitze gereift ist. Wie in der Natur, so ist auch in der Geschichte der Frühling die Zeit der Idealität, der Poesie; der Herbst die der Realität, der Prosa; aber da wie dort muß sich das ideelle Leben selbst mittelst des ihm wesentlichen Realisirungsprozesses, also mittelst einer Sommerperiode, zum ruhenden Dasein der Realität hinüberleiten; und da wie dort muß wiederum auch dieses reale Dasein nothwendig einen Auflösungsprozeß, eine Winterzeit durchlaufen, und eben hierin die aus der Erscheinung in deren verborgenes Innere zurückgewichene Kraft der Idee zu neuer Wirksamkeit anfachen, und so einen neuen Frühling aus sich entbinden.

Wie analog sich indeß auch das geschichtliche Leben in seinen von uns aufgezeigten vier Zeitcharakteren zum Naturleben verhält, so besteht doch zwischen beiden zugleich ein wesentlicher Unterschied, auf welchen sofort, zur Verhütung jedes Mißverständnisses, aufmerksam zu machen, nicht überflüßig scheint. Es darf nämlich die gefundene Analogie nicht bis zu der Vorstellung ausgedehnt werden, als ob die geschichtlichen Jahreszeiten, wie die natürlichen, in ihrem Kreislaufe

ſtets einerlei Inhalt wiederbrächten. Denn die Natur iſt abgeſchloſſen, ihre Production kann darum auch nur Reproduction ſein; in der noch unvollendeten Geſchichte dagegen muß jeder wiederkehrende Frühling eine neue Offenbarung, ein neuer Schritt ſein, welchen ſie ihrer Vollendung entgegenthut.

Nehmen wir jetzt, nachdem wir uns zur Erfaſſung des geſchichtlichen Formationsprozeſſes genügend vorbereitet, die Frage, von der unſere Entwicklung ausgegangen iſt, wieder auf, ſo können wir ſie zuvörderſt beſtimmter und gegliederter ausſprechen. Wir fragen jetzt nämlich: iſt unſre Gegenwart eine Zeit der Production oder des Productes, oder leben wir in einer Uebergangsperiode, und wenn in einer ſolchen, hat dieſe dann die Ausbildung des Productes oder deſſen Auflöſung zu ihrem Inhalt? Mit andern Worten: in welcher der charakteriſirten geſchichtlichen Jahreszeiten befindet ſich gegenwärtig das Entwicklungsleben des deutſchen Volkes?

In den Phänomenen unſeres Zeitlebens liegt die Antwort auf dieſe Frage; aber wir vermögen, was ſie ausſagen, nur dann richtig zu verſtehen, wenn wir die Gegenwart in ihrem Zuſammenhang mit der Vergangenheit, deren Reſultat ſie iſt, erfaſſen. Und

wahrlich, nicht in weit entlegene Zeiten zurück braucht unſer Blick zu ſchweifen, um einer Periode deutſcher Nationalentwicklung von ſo entſchiedenem und unmittelbar verſtändlichem Charakter zu begegnen, daß von ihr unſre Betrachtung ausgehen kann.

Unſer Jahrhundert ſelbſt bietet uns in der Zeit ſeines Beginnens dieſe Periode dar, eine Periode, deren allbewältigende Productivität wohl Keinem zweifelhaft ſein kann. In ihr lebten und ſchufen unſre größten Dichter, unſre tiefſinnigſten Philoſophen; in ihr erzeugte ſich der deutſche Geiſt ein neues, in die Tiefe blickendes Auge für das Leben des Univerſums; in ihr drängte ſich eine unmittelbar aus der Idee hervorquellende neue Bildung mächtig ins Daſein, und überwand in ſiegreichem Kampfe die äußerlich noch fortbeſtehende, in zäher Trägheit widerſtrebende, innerlich aber erſtorbene ältere Weltanſchauung; in ihr erlebte mit einem Wort, Deutſchland einen in ſo überreicher Blüthenfülle ſtrahlenden geiſtigen Frühling, wie ihn die Geſchichte ſelten darbietet, und nur ihren begabteſten Völkern zu Theil werden läßt.

Raſch ging dieſe Periode vorüber; gewaltige, aus dem weltgeſchichtlichen Leben in den beſondern Entwicklungsproceß des deutſchen Volkes herüberbrau-

ſende Gewitterſtürme, tragiſch, aber befruchtend, führten ſchnell den begeiſterten Frühling in die beſonnene, ſtill fleißige Sommerzeit hinüber, in welcher die in ihrer Unendlichkeit offenbar gewordene Idee ihr Maaß ſuchend ſich in endliche Geſtalten verleiblichte, und die Poeſie hinter die Philoſophie, mit der ſie früher Hand in Hand gegangen, zurücktrat. Die Bildung der Zeit wurde eine vorwaltend wiſſenſchaftliche, aber ſie liebte die aus der vorangegangenen Frühlingsperiode überkommenen unverwelklichen Dichterblüthen, wie der Sommer die Blumen hegt, ob er auch die Frucht bezweckt. Eben dieſer Zweck vollführte ſich dann auch in dem Sommerleben unſres Jahrhunderts, und zwar kaum minder raſch, als früher der Frühling ſich vollendet hatte. So mancher tiefſinnige Geiſt vollbrachte ſeine Miſſion, und bot das Werk ſeines Lebens reif und vollendet dem Bewußtſein des Zeitalters dar. Was aber das wichtigſte und vor Allem bedeutſame war — die Philoſophie ſelbſt ſchloß ſich zum Producte ab, in welchem das ſpeculative Ringen der Frühlingszeit zur Ruhe gelangte.

So geſchah es denn, daß ſchon im dritten Decennium des Jahrhunderts das Zeitalter einen herbſtlichen Charakter anzunehmen begann. Die Idee war

realiſirt, und es galt dieſe Realität in ſich aufzunehmen, ſie am Daſein zu reflectiren. Die Wirklichkeit ſollte nun nicht mehr über ſich hinausſtreben; ſie trug ja die volle, genügende Wahrheit ſchon in ſich, und brauchte ſich nur in dieſer Wahrheit zu wiſſen und zu genießen. Kein Jenſeits mehr! Keine neue Welt außer dieſer bekannten, heimathlichen alten Welt! Hier oder nirgends iſt Amerika! So ungefähr kann man den Grundzug eines Bewußtſeins bezeichnen, das ſich nunmehr immer ſchärfer und machtvoller zur Geſinnung ausprägte, und in ſtets wachſender Gemeingültigkeit die Geſtalt der herrſchenden Bildung annahm. Es war eine herbſtliche Bildung, die, je bewußter ſie ihrer ſelbſt ward, in deſto entſchiedenern Gegenſatz zu der Frühlingsperiode des Jahrhunderts trat. Idee war die Looſung jener Zeit geweſen, das große Wort, in das ſich jetzt dagegen das ganze Intereſſe des Bewußtſeins legte, hieß Zuſtände. Iſt ja doch auch in der Natur der Herbſt die vorzugsweiſe zuſtändliche Jahreszeit! Und wie der natürliche Herbſt den Frühling mit ſeinem regen, ſchaffenden Liebeleben in Vergeſſenheit bringt, wie er deſſen flüchtiges, kaum körperhaftes Blumenweſen im Aufzeigen der gediegenen, ſubſtanziellen Frucht widerlegt, ſo geſchah es auch in der

herbſtlichen Zeit unſres Jahrhunderts. Die philoſophiſche und poetiſche Blüthenwelt des großen deutſchen Geiſtesfrühlings begann vergeſſen zu werden; der herrſchende Zeitgeiſt erinnerte ſich ihrer nur, um im Bewußtſein ſeines höheren, gediegeneren Werthes ſich kritiſch und widerlegend gegen ſie zu ſtellen. Er frohlockte, daß die Zeit des luftigen Phantaſus vorüber ſei, daß man ſich nicht mehr von der Macht des Unendlichen überwältigen ließe, daß Alles ſo zugänglich und begreiflich geworden ſei; Romantik wurde ein Spottname, und Idee ohne Verſtandesleib hieß Abſtraction.

Als das Reſultat tiefer und allſeitiger Entwicklung mußte übrigens dieſe herbſtliche Bildung auch in ſich ſelbſt reich und allumfaſſend ſein. Sie beherrſchte das weite Gebiet der Begriffe ſchon ganz unmittelbar durch eine in der poetiſchen und dialectiſchen Energie der nahen Vergangenheit herangereifte, bezeichnungsvolle und jedes Gedankenſtoffes mächtige Sprache. Daher zog ſie auch das Wiſſen ſelbſt ſo ſehr in den Kreis ihres zuſtändlichen Lebens hinein, daß der ſonſt zwiſchen geſelliger und wiſſenſchaftlicher Bildung beſtandene Unterſchied ſich immer mehr aufhob, und die Gränzmarken, welche das auf praktiſche Zwecke gerichtete

Leben von dem der reinen Theorie zugewandten wesentlich sondern, zu verschwinden begannen. Denn nachdem der deutsche Geist seine Tiefen erschlossen und ins Wort gefaßt hatte, konnte auch die Phrase die Stelle des Gedankens vertreten, und redefertiger Dilettantismus sich leicht wie die Meisterschaft benehmen. Wohl war das wissenschaftliche Leben nicht in der Zeit erloschen; es behauptete sich vielmehr noch immer in seiner Selbstständigkeit und bewegte sich, zwar nicht unergriffen, aber doch unbewältiget von den wechselnden Tagesinteressen, ruhig in seinen theoretischen Tendenzen fort. Aber es hatte nicht mehr wie früher die Bedeutung einer öffentlichen Macht, sondern erschien nur wie ein stilles Privattreiben, welchem das Bildungsleben in seiner intellectuellen Selbstgenugsamkeit keinen Einfluß auf sich gestattete, ja gegen das es sogar ein geheimes Mißtrauen hegte. In der That, Mißtrauen gegen die theologische, juristische, medicinische Wissenschaft konnte allein es sein, was der Religiosität die Gestalt des modernen Pietismus, so wie andrerseits der Irreligiosität den Charakter des bittersten Hasses gegen alle christliche Lehre verlieh; was ferner in dem unmittelbaren Rechtsgefühl eine höhere, untrüglichere juridische Macht als im allseitig entwickelten Rechtsbe-

BIBLIOTECA NAZIONALE ROMA

griff finden ließ; was endlich der Homöopathie, noch ehe sie im Kreise der Wissenden zur Geltung gelangte, schon zu ausgebreiteter Anerkennung in der gebildeten Laienschaft verhalf.*)

Zur Charakteristik des Bildungslebens, um dessen Auffassung es uns zu thun war, kann das hier mit-

*) Mancherlei Erfahrungen veranlassen den Verf. hier noch nachträglich darauf aufmerksam zu machen, daß in oben bemerktem ein Urtheil über den innern Werth der Homöopathie weder ausgesprochen ist noch sein soll. Nur daß es dieser Methode so leicht gelang, ohne den Kampf mit dem herrschenden Heilverfahren auf theoretischem Boden gründlich zu bestehen, schon ganz unmittelbar im Leben selbst eine consistente Wirklichkeit zu erreichen, sollte hervorgehoben werden, als ein Phänomen, dessen Möglichkeit darauf beruhte, daß das alte Vertrauen zur Wissenschaft in der gebildeten Gemeine ebenso geschwächt, als ihr Selbstvertrauen gesteigert war. Auf das nämliche Motiv glaubte der Verf. auch die in letzter Zeit so stark hervorgetretene Sympathie für Geschwornengerichte zurückführen zu dürfen, ohne hierbei ein Votum über deren Vorzüge oder Nachtheile zu beabsichtigen. Mit politischer Freisinnigkeit hängt diese Sympathie wohl zusammen, möchte aber aus ihr allein nicht zu erkären sein. Freisinnigkeit und Liebe zu constitutionellen Formen erfreuten sich in Deutschland wohl auch schon vor zwanzig Jahren einer sehr ausgebreiteten Entwicklung, ohne daß darum jene Rechtsinstitution nur irgend populär gewesen wäre. Wie denn auch nicht abzusehen ist, warum das wissenschaftlich gereifte Bewußtsein ein minder angemessenes Organ der Volksstimme sein sollte als der Instinct der Bildung.

getheilte genügen. Viele der angeführten Züge, meine Herren, müſſen ihnen als wohlbekannt, ja als auch jetzt noch die Eigenthümlichkeit des Zeitgeiſtes mitbeſtimmend entgegengetreten ſein, ſo daß es faſt den Anſchein gewinnt, als hätten wir bereits unſre Gegenwart charakteriſirt, und als müßten wir dieſelbe ſonach als einen hiſtoriſchen Herbſt anſprechen. Für heute möge indeß die Erklärung genügen — die nächſtfolgenden Vorträge werden dieſelbe rechtfertigen — daß dieß keineswegs der Fall iſt. Auch die Herbſtphaſe der von uns beſprochenen großen Entwickelungsperiode des deutſchen Nationalgeiſtes iſt bereits vorübergegangen; und lange ſchon hat der Winter mit ſeiner ſtrengen, auflöſenden Macht jene ihrer ſelbſt ſo gewiſſe Bildung ergriffen. Schon hat ſich Frühlingsſehnſucht, und mit ihr ein friſcher, ſchöpferiſcher Lebenstrieb des Zeitalters bemächtiget, und unter der Schneedecke des äußerlichen, gegen ſich ſelbſt anſtürmenden Daſeins einer verlebten Intelligenz brütet der Geiſt der Zukunft, ſprießen ſchon die jungen Keime eines neuen Frühlings.

Und dieſer Frühling, meine Herren, gehört Ihnen, weil ſie die Jugend der Zeit ſind; was aber mehr, was wichtiger iſt: dieſem Frühling gehören Sie an, mit

Ihrem beſten Streben, mit all Ihrer Liebe, weil Sie die akademiſche Jugend der Zeit ſind. Ihr Ohr zu ſchärfen, daß es die ſchon erſchallende, aber von dem Lärm des Tages übertönte neue Frühlingsbotſchaft vernehme, Ihr Auge zu waffnen, daß es durch die trüben, umhüllenden Nebel der Gegenwart dringend die grüne Saat der Zukunft erblicke — dieß iſt der Zweck meiner hodegetiſchen Vorträge.

Zweite Vorleſung.

Von dem

intellectuellen Princip der alternden Zeitbildung.

Unſer erſter Vortrag ſchloß mit der Behauptung, die gegenwärtige Zeit ſei ihrem weſentlichen Inhalte nach das Uebergehen aus einer in innerer Auflöſung begriffenen Bildung in ein neu ſich anfachendes productives Geſtaltungsleben, ein Leben, welches, wiewohl dem äußerlichen Zeitbewußtſein verborgen und von ihm verhüllt, ſich doch bereits in die Entwicklung eingeführt habe, und zu ſeiner Erfaſſung und Fortleitung Deutſchlands akademiſche Jugend vor Allen auffordere. In der Rechtfertigung dieſer inhaltreichen Behauptung erſchöpft ſich unſre hodegetiſche Aufgabe, wie wir dieſelbe uns im Allgemeinen beſtimmt haben; alle noch folgenden Vorleſungen werden daher es allein mit dieſer Rechtfertigung zu thun haben und darin begriffen bleiben.

Es ſchreibt uns dieſelbe aber zugleich den Entwicklungsgang vor, welchen fortan unſre Darſtellung einzuhalten hat. Offenbar nämlich müſſen wir zuvör-

derſt das intellectuelle Princip der erlöſchenden Bildung in näherer Beſtimmtheit ſelbſt aufzeigen, und an der im Zeitleben thatſächlich ſich vollbringenden Selbſtaufhebung dieſes Princips das nothwendige Zuſammenbrechen der darauf ruhenden Bildung nachweiſen. Demnächſt wird es unſre Aufgabe ſein müſſen, den in den Zeitphänomenen ſich kund gebenden Eintritt eines neuen intellectuellen Princips, als der Grundlage einer noch nicht wirklichen, ſondern ſich erſt in das Daſein ringenden Bildung inmitten der Auflöſung der bereits vollſtändig ausgeprägten darzulegen. Hieran wird ſich die Entwicklung der nothwendigen Stellung knüpfen, welche das akademiſche Studium zu dem ſich ausgebärenden neuen Princip einzunehmen hat; eine Entwicklung, die uns unmittelbar zur Darſtellung dieſes Princips ſelbſt hinüberführen wird. Wir werden dann daſſelbe in der Poſitivität ausſprechen, die der Zweck dieſer Vorleſungen erheiſcht, uns aber hierbei auch innerhalb der Schranken halten müſſen, welche der mehr propädeutiſche als wiſſenſchaftliche Standpunkt der Hodegetik der Entwicklung einer Idee überhaupt ſetzt.

Nachdem wir uns ſo den Weg, welchen wir in unſeren Vorträgen zu durchmeſſen gedenken, vorge-

zeichnet, gehen wir sofort an die Lösung unsrer ersten Aufgabe.

Jene Bildungsepoche unsres Jahrhunderts, die wir als einen in der Frucht vorangegangener mächtiger Arbeit ausruhenden Herbst, als eine Zeit sich genießender Zuständlichkeit charakterisirt haben, ward, wie sichs von selbst versteht, und auch bereits erinnert worden ist, vornehmlich durch das systematisch sich abschließende philosophische Bewußtsein innerlich getragen und bestimmt — durch ein Bewußtsein, welches in wissenschaftlicher Gestalt auftretend jenes speculative Ringen, das den deutschen Geist früher so gewaltig bewegt hatte, zum ruhenden Resultate brachte, das dort angestrebte Ziel als erreicht darstellte. Daß hiermit die Hegel'sche Philosophie angedeutet sein soll, dürfte nicht erst besonders zu bemerken sein; wohl aber bedarf es der Erinnerung, daß wir hier, unsrer zunächst vorliegenden Aufgabe gemäß, von dieser Philosophie nur in soweit sprechen können, als in ihr ein höchst wichtiges und einflußreiches Phänomen des von uns zu betrachtenden Zeitlebens sich darbietet; von ihrem rein wissenschaftlichen Werthe, von ihrer Bedeutung für die Fortentwicklung der Speculation überhaupt zu reden, wird sich erst später Gelegenheit finden.

Kant hatte in seiner Vernunftkritik vorzüglich dadurch einen neuen philosophischen Entwicklungsproceß angefacht, daß er darin die bedeutsamsten speculativen Gegensätze entband, ohne sie genügend vermitteln zu können. In der Aufzeigung eines nothwendigen Verhältnisses zwischen dem erkennenden Subject und dem Reiche der objektiven Wirklichkeit hatte er einerseits das Objective oder Reale unter die bestimmende Macht der erkennenden, ideellen Thätigkeit des Subjects gesetzt, und ihm hiermit den Charakter der Idealität verliehen, zugleich aber auch andrerseits eben dieses Reale als ein Ansichseiendes nicht nur in aller Unabhängigkeit vom Subject belassen, sondern ihm auch einen wesentlich bestimmenden Einfluß auf die ideelle Thätigkeit eingeräumt. Hiermit war der Gegensatz des Realen und Idealen ausgeboren, ja es war derselbe sogar, weil er sich gleicherweise am Gegenstande und an dessen Erkenntniß ausdrückte, zum innern Widerstreit sowohl des Objects als des Subjects selbst geworden. Das Object sprach ihn aus, weil es als real und ideal zugleich auftrat; am Subjecte stellte er sich dar, in wiefern dasselbe im Erkennen sich aus seinem ideellen Wesen heraus bestimmte, mithin aprioristisch verhielt, und doch zugleich vom Realen

beſtimmt wurde, ſonach nur auf ein empiriſches Wiſſen deſſelben angewieſen war. — Aber dieſer Widerſtreit war nicht der einzige, den die Kantiſche Kritik zu Tage gefördert hatte; ſie enthüllte einen noch viel tieferen darin, daß ſie, die Regionen des Erkennens und des Handelns ſcharf von einander ſcheidend, das Subject in der erſtern als weſentlich unter dem Geſetz einer Naturnothwendigkeit ſtehend, in der letztern als in weſentlicher Freiheit ſein Geſetz ſich ſelbſt gebend aufzeigte.

Die Forderung war hiermit vorhanden, die Gegenſätze des Idealen und Realen, des Subjectiven und Objectiven, des Aprioriſtiſchen und Empiriſchen, des Freien und Nothwendigen zu vermitteln, und dieſe Forderung war der Impuls zu dem großen Entwicklungsleben, welches die deutſche Philoſophie vom Kant'ſchen Kriticismus aus bis zu Hegel durchmaß.

Da war es zunächſt Fichte, welcher jene Vermittlung durch die kühne Poſition des abſoluten Subjects zu bewirken ſtrebte. Indem dieſes Subject — ſo lehrte Fichte — ſich ſelbſt objectivirt, ſetze es die Objectivität überhaupt und eben hierin das Reich des Realen aus ſich heraus. Hierdurch erſcheine es ſich nun zwar unvermeidlich als durch das Reale beſchränkt und

in einer Vielheit empiriſcher Subjecte verendlichet, bekunde ſich aber damit zugleich als die freie Macht, ſich aus ſolcher Schranke und Endlichkeit zu ſeiner weſentlichen Abſolutheit wieder herzuſtellen. Dieſe Arbeit ſei indeß eine unendliche, daher von den endlichen Subjecten, denen ſie allein zufallen kann, unvollendbare; gleichwohl habe ſie für dieſe die Dignität einer abſoluten Forderung, bilde ihre moraliſche Aufgabe, welche ſchlechthin gelöſt werden ſolle, und auch im ſittlichen Streben der menſchlichen Geſellſchaft wenigſtens in der Form unendlicher Annäherung ihrer Löſung entgegengeführt werde.

Solcher einſeitiger Vermittlung, durch welche alle Wahrheit und Wirklichkeit ausſchließlich in das Subject verlegt wurde, das Objective dagegen nur eine von der ideellen Thätigkeit ſelbſt geſetzte, wiewohl für ſie unüberwindliche Schranke bedeutete, ſtellte hierauf Schelling zuvörderſt die eine gleiche Berechtigung in ſich tragende Idee der Natur als des abſoluten Realen entgegen, welches, unabhängig und unvermittelt von aller ſubjectiven Beſtimmung, kraft der ihm in ſeiner Objectivität ſelbſt immanenten ideellen Thätigkeit ſeinen unendlichen Gehalt im Bildungsprozeß des Univerſums auseinander lege, und daher, weit entfernt

eine bloße Schranke des Subjects zu bedeuten, vielmehr deſſen nothwendige Vorausſetzung ſei.

Hatte ſich hiermit nun der Gegenſatz des Idealen und Realen, durch Fichte im Idealen, durch Schelling im Realen, vermittelt, und erſchienen ſonach die beiden Welten des Bewußtſeins und der Natur, oder des Denkens und des Seins einerſeits von denſelben principiellen Mächten bewegt, und doch zugleich andrerſeits als geſchieden, ja entgegengeſetzt einander gegenüberſtehend, ſo war eben hierdurch die ſpeculative Arbeit unmittelbar dazu gedrängt, aus den beiden Seiten des Gegenſatzes, in welchen ſie ſich bisher bewegt hatte, alſo aus dem Reiche des Bewußtſeins und dem der Natur herauszutreten, und ſich in die abſolute Mitte dieſer Extreme zu ſtellen. — Auch dieſen großen und entſcheidenden Schritt that Schelling in der Poſition der Idee des Abſoluten, als der ewigen Identität von Denken und Sein, welche eben deswegen ſich gleicherweiſe im Denken und Sein reflectire, daher zwar Reales und Ideales different aus einander treten laſſe, dieſe Differenz aber auch als eine bloß relative erweiſe, als eine ſolche nämlich, die in der Totalität des Univerſums ſich aufhebt und verſchwindet.

Für das Erkennen beſtimmten ſich hierdurch zwei

Standpunkte. Es konnte daſſelbe die Gegenſtände in der iſolirten Beſtimmtheit auffaſſen, in welcher ſie ſich unmittelbar darboten; ſie drückten dann die in ihnen noch vorhandene Differenz des Realen und Idealen, ſomit nur ihre relative Wahrheit und Endlichkeit aus. Das ſie ſo aufnehmende Wiſſen blieb daher in der Differenz ſtehen, und war demnach ſelbſt nur endliches Wiſſen. Das Erkennen konnte ſich aber auch zur Erfaſſung der Gegenſtände in ihrer Einheit mit dem Univerſum erheben, eine Einheit, in welcher ſie nicht mehr die Differenz, ſondern die Identität des Realen und Idealen, mithin das Abſolute ſelbſt ausdrückten. Kraft ſolcher Erhebung vermochte alſo auch das Erkennen das Abſolute zu ergreifen, und von ſeiner Endlichkeit ſich befreiend als abſolutes Wiſſen aufzutreten. Eben dieſes abſolute Wiſſen, in welchem alle jene für ein endliches Wiſſen unüberwindlichen Gegenſätze verſchwinden, und das daher die allein wahre Philoſophie iſt, ſollte ſich nunmehr vollziehen. Die hierfür geforderte Erhebung aber ſetzte Schelling als einen freien Act, in welchem die denkende Vernunft aus aller endlichen Verſtandesbeſtimmung heraustretend ihren abſoluten Inhalt unmittelbar anſchaute. Schauendes Denken, oder intellec-

tuelle Anschauung, war hiermit als die wesentliche Voraussetzung der Philosophie, als die unerläßliche Bedingung ihrer Möglichkeit bestimmt, ließ sich aber im Wege der Gedankenvermittlung nicht mittheilen und gemeingültig machen, sondern verwies jedes von philosophischem Interesse bewegte Individuum lediglich auf die That seines eigenen Genius. Die Forderung dieser Anschauung wirkte daher isolirend, und entfesselte die Selbstgenugsamkeit der einzelnen Philosophirenden bis zu Manifestationen der bodenlosensten Willkühr. Wiewohl nun Schelling selbst, unberührt von solcher Ausartung, in der ernsten Arbeit wissenschaftlicher Darstellung der Philosophie begriffen und vertieft blieb, so war doch nunmehr das Problem vorhanden, die Idee des Absoluten dem Spiele willkührlichen Behauptens zu entreißen, und sie aus ihrer bloß intuitiven Auffassung in die strenge Form des discursiven Denkens hinüberzuführen. An diesem Problem erhielt Hegel seine Mission, und siegreich hat er sie erfüllt.

Hegel sprach das Denken selbst als Identität von Denken und Sein aus, und stellte jene Schelling'sche Selbstreflexion des Absoluten im Realen und Idealen als den ewigen Proceß des absoluten Denkens dar, in welchem dasselbe aus der unmittelbaren Einheit von

Denken und Sein heraustretend ſich in die Zweiheit dieſer Momente einführt, eben ſo aber auch dieſe Zweiheit ſelbſt wieder aufhebend in ſeine Einheit zurückkehrt, eine Bewegung, darin es ſeine unmittelbare Identität mit ſich vermittelt, indem er durch Negation derſelben und durch Aufhebung dieſer Negation ſeine Selbſtaffirmation vollzieht, und ſo für ſich wird, was es an ſich iſt. Kraft dieſer Bewegung, welche die immanente Dialektik des abſoluten Denkens iſt, erſchließt ſich daſſelbe in einem Syſtem reiner Denkbeſtimmungen zur abſoluten Idee, welche dann als Sein ſich entlaſſend, nach der nämlichen Dialektik ihre Vermittlung mit ſich im Syſtem des Wirklichen, oder im Univerſum vollbringt, und ſich darin als Weltgeiſt erreicht.

Die Aufgabe der Philoſophie mußte jetzt vor Allem darin beſtehen, die immanente Dialektik des abſoluten Denkens, und deſſen mittelſt ihrer im Syſtem reiner Denkbeſtimmungen ſich entfaltende Logik zu erfaſſen und darzuſtellen — eine Aufgabe, die auf allgemein zugängliche Weiſe gelöſt werden konnte. Der Philoſophirende hatte ſich darin eben nur rein denkend zu verhalten; ihm, dem denkenden, mußte ja die ewige Natur des Denkens überhaupt, mithin auch deſſen abſolute Dialektik immanent ſein; er brauchte ſich daher nur

von dieſer beſtimmen zu laſſen und zu folgen, wohin ſie trieb, um es zu einer Wiſſenſchaft der Logik des abſoluten Denkens zu bringen. An dieſe weſentlichſte Aufgabe der Philoſophie knüpfte ſich dann die zweite, die Selbſtentäußerung der abſoluten Idee in der Welt, und ihre eben darin ſich vollbringende Rückkehr zu ſich ſelbſt zu erfaſſen, und ſo das Univerſum wiſſenſchaftlich zu begreifen. — Beide Aufgaben löſte Hegel; und da die Logik als in ſich geſchloſſenes Syſtem ewiger Denkbeſtimmungen auftrat, die Wiſſenſchaft des Univerſums aber keinen anderen Wahrheitsgehalt aufzeigen konnte, als eben jenes Syſtem, ſo war hiermit das Reich des Wiſſens als entwickelte Totalität geſetzt, und die Philoſophie als Syſtem vollendet und abgeſchloſſen.

Dieſe kurze Darſtellung ſowohl der Geneſis der Hegel'ſchen Philoſophie, als auch der in ihr ſich ausdrückenden ſpeculativen Energie mußten wir voranſchicken, um ihre Bedeutung für die höhere Bildung der Zeit begreiflich zu machen. Eines war durch ſie unmittelbar erreicht; das Schelling'ſche Abſolute war jener Iſolirung entriſſen, in welche es, vermöge der Abhängigkeit ſeiner Erkenntniß von der rein individuellen Fähigkeit es anzuſchauen, verſetzt war; an ſich ſelbſt unter dem logiſchen Prozeſſe ſtehend, verhielt

es ſich auch nicht mehr als ein dem discurſiven Erkennen jenſeitiges, und war ſomit ein allgemein zugängliches geworden. Das Populärwerden der abſoluten Erkenntniß, welche freilich bei Schellings intuitiver Faſſung der Idee ausgeſchloſſen blieb, war durch Hegels Einführung derſelben in die logiſche Beſtimmung von vorn herein als möglich geſetzt, und die Verwirklichung dieſer Möglichkeit war es eben ſelbſt, in welcher Hegels Gedankenarbeit ſich die Macht über das Zeitbewußtſein gewann, die ihr unbeſtreitbar zugeſchrieben werden muß. Als abgeſchloſſenes Syſtem bot die Hegel'ſche Philoſophie eine Seite dar, in welcher ſie, heraustretend aus dem Proceß ihrer wiſſenſchaftlichen Rechtfertigung, ſich eben bloß als Reſultat, als Dogma ausſprach. Dieſes Dogma lautete etwa ſo:

„Der Gedanke iſt die alles Wirkliche abſolut durchdringende Macht, ja alle Wirklichkeit ſelbſt. In ſeinem logiſchen Weſen von Ewigkeit ſeiend, projicirt er ſich als Univerſum, und erweiſt ſich darin als deſſen alle erfüllendes Leben. Die Natur iſt ſeine Selbſtentäußerung, das Reich des Bewußtſeins ſeine Rückkehr zu ſich ſelbſt, ſeine ſich vollbringende Selbſterfaſſung, darin er bis zur Erreichung ſeines ewigen Begriffes fortgeht, und ſich eben hierin als Geiſt

manifeſt macht. Der Menſch, als der Träger der Welt des Bewußtſeins, iſt auch der Leiter dieſes ſich durchführenden Proceſſes; in ihm erreicht der abſolute Gedanke daher auch ſich ſelbſt als Geiſt. Wie ſehr aber auch der Menſch an der Selbſtbewegung des Gedankens die tiefſte Wahrheit ſeines eigenen Weſens hat, bleibt ihm dieſelbe in ſeinem unmittelbaren, bloß ſubjectiven Bewußtſein zunächſt verborgen; er erfährt ſie nur als ein Fremdes, und ſtellt ſie als ihm äußerlich vor. Solche Entfremdung gegen ſeine Wahrheit wird er jedoch ſelbſt aufzuheben getrieben; denn der Gedanke bethätiget ſich in ihm als Vernunft, welche ihn über ſein bloß ſinnliches und verſtändiges Bewußtſein hinaus, zur Entwickelung des in allem Daſein ſich ſelbſt begreifenden Denkens drängt. Dieſe Entwickelung iſt die philoſophiſche Arbeit des Geſchlechts, in welcher jene Entfremdung immer mehr ſchwindet, bis denn in der Vollendung der Philoſophie die That des Weltgeiſtes und die That des Menſchen coincidiren, und gleicherweiſe der abſolute Gedanke ſeinen Begriff, und das menſchliche Bewußtſein ſeine Wahrheit erreicht. Zu ſolcher Vollendung iſt aber die Philoſophie nunmehr gelangt."

Es ist leicht einzusehen, daß ein solches Dogma, auch abgesehen von seiner wissenschaftlichen Begründung, schon durch seinen Inhalt selbst ganz dazu geeignet war, sich des Bewußtseins einer Zeit zu bemächtigen, welche in ihrer Kindheit schon durch den Streit des Realen und Idealen gegangen, und im Streben nach der Versöhnung desselben herangereift war. Hatte ja jetzt das Individuum, um sich der Philosophie zu bemächtigen, keine andre Forderung zu erfüllen als die, sich denkend zu verhalten, d. h. aus jenem unmittelbaren, bloß vorstellenden Wissen, das seinen Gegenstand als ein Fremdes sich gegenüber hat, herauszutreten, und sich zur Betrachtungsweise des begreifenden Wissens, welches im Gegenstande und dessen Bewußtsein nur die beiden gleich wesentlichen Seiten des concreten Begriffes anerkennt, zu erheben. In solcher Erhebung, welche in der That gar keine intellectuelle Anstrengung, sondern nur einen tüchtigen Entschluß in Anspruch nahm, bestand jetzt allein der Uebergang aus dem gemeinen in das philosophische Bewußtsein. Dieser Entschluß fand sich aber um so leichter, als auch nach erfolgter Erhebung kein Anlaß mehr zu speculativ schaffender Thätigkeit vorhanden war, da diese in dem vollendet vorliegenden System sich bereits vollständig und genügend

vollbracht hatte. Daher erhoben ſich bald gar Viele unbeſchwert und gleichſam über Nacht auf den Standpunkt der Speculation, und raſch verbreitete ſich — nicht die Philoſophie Hegels, und noch viel weniger die Energie ſeines Philoſophirens, wohl aber die Hegel'ſche Lehre.

Mit Befriedigung blickte man von ihr aus zurück auf alle die alten Gegenſätze des Subjectiven und Objectiven, des Aprioriſtiſchen und Empiriſchen, des Freien und Nothwendigen, welche die frühere Philoſophie nur zu entwickeln, aber nicht zu verſöhnen vermocht hatte. Jene Undurchdringlichkeit des Subjectiven und Objectiven für einander war im concreten Begriff getilget; denn dieſer war eben ſo das Wiſſen vom Object, wie das Object ſelbſt. Der Widerſtreit zwiſchen Empirie und Apriorismus, der die Geiſter ſonſt ſo ſcharf getrennt hatte, war zum Bedeutungsloſen herabgeſunken; denn empiriſch war das Wiſſen nur, ſo lange das Denken ſich bloß vorſtellend verhielt; im Fortgange deſſelben zum Begreifen aber, und in der damit geſetzten Erhebung der Vorſtellung in den Begriff ward das Empiriſche zu einem Nothwendigen und ſomit Aprioriſtiſchen; wogegen ein Aprioriſtiſches getrennt von ſeinem Ausdrucke im Reiche der erfahrungsmäßigen Wirk-

lichkeit als unwahre Verſtandesabſtraktion betrachtet werden mußte. Nicht minder erloſchen war auch der Gegenſatz von Nothwendigkeit und Freiheit; denn die immanente Dialektik des abſoluten Denkens, in welchem ſich ſeine ewige Nothwendigkeit darlegte, war zugleich ſeine Selbſtbewegung, und eben damit ſeine abſolute Freiheit ſelbſt. In dieſer Identität des Freien und Nothwendigen erſchien darum auch jenes Fichte'ſche Sollen überwunden; die Wirklichkeit war eben in ihrer Nothwendigkeit ſelbſt das erſchloſſene Reich der Freiheit, und jenes Ideal eines bloß ſein ſollenden konnte als ein der Wirklichkeit jenſeitiges nur das leere Abſtraktum der Freiheit ſein. Was im Univerſum ſein ſollte, mußte in ihm zur Wirklichkeit gelangen, alles darin auftretende Sollen war daher nichts als die Manifeſtation der das Reich des Wirklichen durchziehenden Dialektik des Gedanken, welche in ihrem Fortgange von der unvollkommneren zu der höheren Geſtalt dieſe letztere allerdings als eine ſein ſollende fordert, aber auch kraft dieſer Forderung ſelbſt hervorbringt. Und dieſe Dialektik war jetzt dem Bewußtſein offenbar worden; in ihrer Entwicklung hatte die Philoſophie eine ewige Metaphyſik dargeſtellt, mit welcher man nunmehr als mit einer unwiderſtehlichen Macht

an alles Wirkliche, an Natur und Geſchichte herantreten, und es denkend durchdringen oder begreifen konnte; denn dadurch, daß der abſolute Begriff ſelbſt begriffen war, war Alles begreiflich worden.

Wirklich war in der Hegel'ſchen Lehre die Natur alles Geheimniſſes entkleidet; der Schleier der Göttin, den kein Sterblicher ſollte lüften können, war verſchwunden; es war erkannt, daß die Natur gar keinen Schleier trage, und was man für ihren Schleier gehalten, vielmehr ſie ſelbſt ſei; nur der Vorſtellung erſchien ſie verhüllt, dem Begriffe dagegen war ſie eben in ihrer Aeußerlichkeit das erſchloſſene Innere ſelbſt. Und wie zur Natur, ſo verhielt ſich die Lehre zur Geſchichte; auch dieſes enthielt kein Myſterium für den Begriff. Das Myſterium in der Geſchichte iſt die Religion der Offenbarung — das Chriſtenthum: doch auch das Chriſtenthum, obſchon in ſeiner Unmittelbarkeit als ein in die Welt eintretendes Außerweltliches ſich darſtellend, war in ſeiner Wahrheit eine Geſtalt des Begriffes ſelbſt, freilich aber auch, um ſeines abſoluten Inhalts willen, die höchſte Geſtalt deſſelben. Der in ſeiner Abſolutheit ſich ſelbſt begreifende Begriff trat eben nothwendig in der Welt als Bewußtſein auf; doch auch dieſes höchſte Bewußtſein mußte wie alles ſonſtige

ſich erſt in der unmittelbaren Weiſe des Vorſtellens ausſprechen, ehe es ſich zum begreifenden mit ſich vermitteln konnte. Als vorſtellendes nun war es das Chriſtenthum — die wahre Religion; als begreifendes war es das abſolute Wiſſen, die wahre Philoſophie — die Hegel'ſche Lehre.

So beſtand denn auch zwiſchen dieſer Lehre und dem Chriſtenthum keine den Inhalt betreffende Differenz, und nächſt dem Verdienſt der vollbrachten Verſöhnung aller innerhalb der Philoſophie fallenden Gegenſätze, erwarb ſie ſich auch den Ruhm, den gewichtigſten und hartnäckigſten Streit, der ſchon durch Jahrhunderte ſich gezogen, geſchlichtet — den Frieden zwiſchen der Philoſophie und der chriſtlichen Religion für immer hergeſtellt zu haben. Daß dieſer Friede ein ewiger ſei, haben die Jünger der Lehre in ihrer erſten Begeiſterung alles Ernſtes gemeint, und zwar ſo ſehr, daß ſie nicht anſtanden dieſe ihre Meinung an ihrem Theile gleichfalls zu verewigen, indem ſie auf einer zu Ehren ihres Meiſters geprägten Denkmünze Religion und Philoſophie von dem vermittelnden Genius des Gedankens umfaßt und zuſammengebracht darſtellen ließen.

Aus den hier mitgetheilten Zügen mögen Sie ſich den ganz eigenthümlichen Zuſtand intellectueller Be-

friedigung, wie derſelbe ſich vor wenig mehr als einem Decennium noch in unſerm Vaterlande laut und nach allen Richtungen hin maßgebend ausſprach, anſchaulich machen. Einen Zuſtand nenne ich dieſe Befriedigung, weil ſie wirklich einen rein zuſtändlichen Charakter hatte, und kraft des ſie bewegenden Bewußtſeins allein haben konnte. Der Geiſt war in ſeinem Erſcheinungsleben zu ſeiner Wahrheit durchgedrungen, hatte ſie erreicht, und erhielt ſich jetzt nur im Wiſſen derſelben. Er war nicht mehr wie früher das Problem ſeiner ſelbſt, ſondern deſſen vollbrachte Löſung; ſtatt ſich wie ſonſt nur zu bezwecken, konnte er ſich jetzt als erreichter Zweck genießen; er ſtrebte nicht mehr über ſein actuelles Daſein hinaus, denn die Zukunft konnte kein neues Moment in ſein nach dem ewigen Begriff ſeiner ſelbſt ſich erkennendes Leben bringen — eben weil er ſich in ſeinem ewigen Weſen begriffen, gab es für ihn keine Zukunft mehr. Ein Leben ohne weſentliche Beziehung auf eine Zukunft iſt aber ein zuſtändliches, und ſolch zuſtändliches Geiſtesleben war jetzt vorhanden. Es war freilich kein müſſiges; das unermeßliche Reich der Natur, die geſchichtliche Vergangenheit, ja die Gegenwart ſelbſt, in wiefern ſie der Vorſtellung angehörte, war das Gebiet, in das es ſich zu verbreiten, das es in ſich hinein-

zuziehen hatte; allen besondern Wissenschaften mußte es sein Gepräge aufdrücken, und die Anhänger Hegel's sprachen es nach dessen Hingange selbst aus, daß es jetzt nicht die Fortbildung der Philosophie, sondern nur deren Hineinbildung in das Wissensmaterial gelte. Zu thun gab es also wohl noch genug; aber diese Thätigkeit war keine Arbeit des Geistes, sondern nur das Geschäft seines Selbstgenusses; denn er wurde durch sie nicht zu einem neuen Gestaltungsproceß aus sich hinausgedrängt, sondern blieb in ihr bei sich, und in seinem erreichten Begriff ausruhend. Seine Thätigkeit war daher nur seine Sabbathsfeier, welche einer langen Reihe von Werktagen gefolgt war, und nun eine beharrende sein sollte.

Sie sollte eine beharrende sein; daß sie aber in der That nicht beharrte, wird unser nächster Vortrag nachzuweisen versuchen.

Dritte Vorlesung.

Selbstaufhebung des entwickelten Princips und Erscheinung eines neuen Bildungsfermentes.

Gar bald ward der Geiſt der Zeit dazu gedrängt, ſein Vorgeben erreichter Befriedigung ſelbſt zu widerlegen; er mußte dieß ſchon ganz einfach darum, weil er Geiſt war. Zuſtändlichkeit iſt eben nicht das Element der Wirklichkeit des Geiſtes; ſie widerſtreitet ſeinem Weſen. Ergreift uns ja doch, wenn man die ewige Seligkeit uns unter dem Bilde eines perennirenden Zuſtandes höchſter Befriedigung anſchaulich machen will, ſofort ein Grauen; der ſelige Zuſtand verwandelt ſich uns unmittelbar in den unſeligen einer endloſen Langeweile, welche recht eigentlich die Hölle des Geiſtes wäre. So war denn auch hier durch die Natur des Geiſtes ſelbſt dafür geſorgt, daß die Genüge, welche er in ſeiner Selbſtbeſpiegelung fand, allgemach vorüberging, und mitten in der Feſtfreude, in dem Siegesfrohlocken des die Welt überwindenden Begriffs leiſe ein Gefühl des Misbehagens auftauchte, welches ſich immer mehr zum Bewußtſein der noch fortbeſtehenden

Differenz zwiſchen dem Weſen des Geiſtes und ſeiner Wirklichkeit entwickelte.

Doch bei ſolcher allgemeiner Nachweiſung der Nothwendigkeit, über das erreichte philoſophiſche Reſultat hinauszugehen, dürfen wir es hier nicht bewenden laſſen, wir haben vielmehr den ganz beſtimmten Punkt aufzuzeigen, an welchem das Bewußtſein des Ungenügenden jenes Reſultates ſich unvermeidlich erzeugen mußte, und auch wirklich hervorbrach.

Der Lehre gemäß ſollte das ganze intellectuelle Leben jetzt lediglich in dem Proceſſe beſtehen, die Welt der Vorſtellung in den Begriff zu erheben, das weite Reich der Erſcheinung für den ihr immanenten Gedanken und ſeine ewige Dialektik durchſichtig zu machen, und eben hierin zu beherrſchen. So weit nun das erſcheinende Daſein als ein Ruhendes in objectiver Abgeſchloſſenheit der denkenden Auffaſſung gegenüberſtand — in ſolcher Objectivität boten ſich aber die Natur und alle bereits abgelaufenen Perioden der Geſchichte der Betrachtung dar — vollbrachte ſich jener Proceß unſchwer, zumal hier das Weſentliche durch den Urheber der Lehre ſelbſt ſchon geleiſtet war. Ganz anders dagegen ſtellte ſich die Aufgabe bei der noch im Verlaufe begriffenen Gegenwart. Es mochte wohl ohne Zweifel

dem im Begreifen lebenden große Genugthuung gewähren, wenn er, das Haupt in den Aether des Gedanken erhoben, mit den Füßen im Reiche der Vorstellung stehend, die Phänomene der Weltgeschichte, wie Gulliver das lilliputische Heer, sich zwischen den Beinen durchschreiten ließ. Bei diesem Durchgange kam jedoch zuletzt die Reihe auch an die geschichtliche Gegenwart, welcher der Begreifer selbst angehörte; unvermeidlich begegnete es ihm hier, sich selbst zwischen die Beine zu kommen, eine Position, die desto unbehaglicher sein mußte, je weniger hier Phänomen und Begriff einander entsprachen. In der Consequenz der Lehre, um unbildlich zu reden, lag es eigentlich, anzunehmen, daß in der geschichtlichen Zeit, darin das absolute Wissen oder die vollendete Philosophie zur Wirklichkeit gelangt, und der Geist mithin im Weltleben seinen absoluten Begriff denkend erfaßt, alles inadäquate Verhalten der Phänomene zu dem Gedanken nothwendig verschwinden, das Wissen daher ein völliges Aufgehen der Vorstellung in den Begriff, und ebenso das Dasein die reine Durchsichtigkeit der Erscheinung für das ihr einwohnende Wesen ausdrücken — mit einem Worte also das philosophische tausendjährige Reich beginnen müsse. Nun war zwar die

große Zeit der Wirklichkeit des absoluten Wissens gekommen, aber nur soweit das Erscheinungsleben der Welt ein abgeschlossenes oder vergangenes war, vermochte der Begriff an ihm seine siegreiche Macht zu erweisen; soweit es sich jedoch als Gegenwart darstellte, wollte es nicht allein nicht in dem Gedanken aufgehen, sondern machte sogar einen spröden Widerstand gegen denselben geltend, als würde es von einem andern Geiste als dem sich begreifenden bewegt. Wenn auch alle früheren Weltzeiten dem Begriffe entsprachen, die Gegenwart entsprach ihm nicht — dieß war die niederschlagende Erfahrung, welche die Begreifenden machen mußten, und in der ihre Festtagsstimmung verschwand.

Ein Palliativ war es dann nur, wenn Einzelne unter ihnen den Widerstreit von Vorstellung und Begriff, in welchem sie unvermeidlich befangen waren, sich dadurch erträglich machten, daß sie abwechselnd aus dem Erscheinungsgebiet in das Reich des Gedanken eingingen, und aus diesem wieder in jenes zurückkehrten. Die dieß thaten lebten mit aller Welt in Frieden, nur etwa mit sich selbst nicht. Sie ließen die Zeitbegebenheiten gehen, wie sie gingen, und behielten es sich nur vor, sich einen begrifflichen Vers daraus zu machen; was sie gestern erlebt, erhoben sie heute in den Gedan-

ken, um sich morgen abermals den Erlebnissen hinzugeben. Bei diesem Verfahren schlichteten sie nun zwar die harte Differenz zwischen Dasein und Begriff keinesweges, blieben doch aber in dialektischer Bewegung, etwa wie jener Schulmeister im Holberg'schen Lustspiel, welcher sein Winterholz aus dem Keller in die Stube, und aus dieser wieder zurück in den Keller trug, und diese Dialektik so lange fortsetzte, bis er von der Bewegung erwärmt sich das Heizen ersparte.

Ein so geistloses Auskunftsmittel konnte indeß gründlicheren Naturen nicht genügen; für solche trat vielmehr das alte Soll aus dem leeren Jenseits, wohin der befriedigte Geist es verwiesen hatte, als ein wesenhaftes in aller Macht wieder hervor. Es hatte freilich nicht jenen positiven Charakter des Fichte'schen Seinsollens, sondern nur den negativen des Nichtseinsollens: das Erscheinungsleben, welches in seinem actuell sich darbietenden Inhalt dem Begriffe nicht entsprach, sollte nicht sein, und die es auflösende und über sich hinaus treibende Dialektik wurde gefordert. Mehr in der Gestalt des Gefühls als in der des Räsonnements sprach sich diese Forderung zunächst in jener rasch vorübergegangenen Literatur aus, welche man als die des jungen Deutschlands zu bezeichnen pflegt. Das Bewußtsein,

daß das Zeitleben, weil es die Macht des Gedankens an sich nicht ausdrückt, ein schlechtes sei, das Verlangen nach einer dem Begriffe entsprechenden Existenz nahm hier die Form des Schmerzes und der Sehnsucht an. Aber Sehnsucht und Schmerz haben keine erneuende, reformatorische Macht, und es war Selbsttäuschung der Repräsentanten dieser Richtung, sich eine umgestaltende Kraft zuzutrauen, ohne ein andres Princip zu besitzen als das, dessen Auflösung sie eben durch ihren Sehnsuchtsschmerz an ihrem Theile selbstunmittelbar verkündigten.

Gedankenmäßiger strebten darum Andre sich dem Widerstreit zwischen Dasein und Begriff durch den Versuch zu entwinden, die Hegel'sche Lehre als eine noch nicht abgeschlossene, noch in der Fortentwicklung begriffene aufzufassen. Es sollte in derselben mit dem abstracten Jenseits nicht so ernst gemeint sein; sie sollte z. B. einen außerweltlichen Gott, Unsterblichkeit des Individuums, kurz ein sehr concretes Jenseits gar wohl zulassen, ja implicite eigentlich schon von Haus aus enthalten. Diese Ansicht hatte es denn allerdings bequem, die im Diesseits nicht enthaltene Verklärung der Erscheinung in den Begriff in das Jenseits zu verlegen; nur entging ihr, daß sie eben hiermit Hegel's

Philoſophie in ihrer innerſten Wurzel zerſtörte. Was ſie ſelbſt aber nicht bedachte, ward ihr aus der Mitte der treuen Bewahrer der Lehre heraus geſagt, und ihr gegenüber um ſo feſter auf dem abſoluten Dieſſeits beſtanden. Nicht alſo durch Modification der begrifflichen Seite der Lehre, ſondern allein durch Aufzeigung der Verlebtheit und Nichtigkeit der weſentlichen Vorſtellungen, welche im ſocialen Leben der Zeit gleichgültig gegen ihre Uebereinſtimmung mit dem Begriff als anerkannte Mächte herrſchten, konnte der innere Zwieſpalt des Bewußtſeins geſchlichtet werden. Auflöſende Kritik ward darum die einzig übrig bleibende Form, in welcher der in Zuſtändlichkeit verſtrickte Geiſt ſeine Befreiung ſuchte, und noch gegenwärtig ſucht. Ich charakteriſire dieſe Kritik, deren Leiſtungen Ihnen aus der Litteratur des Tages genügend bekannt ſein müſſen, hier nicht weiter, und mache nur darauf aufmerkſam, daß dieſelbe ihre höchſte Energie, wie natürlich, gegen die höchſte Zeitvorſtellung, d. i. gegen die Religion, kehren mußte. Ihr conſequenteſtes Ergebniß in dieſer Richtung, Feuerbach's Nachweiſung nämlich, daß die Wahrheit des Chriſtenthums lediglich in ſeiner völligen Wahrheitsloſigkeit beſtehe, und ſeine Wirklichkeit in der Zeit auf leeren Schein, ja auf Heuchelei und Lüge

hinauslaufe, ſtellte es unmittelbar heraus, welche Bewandniß es mit der Wahrheit jener durch eine Medaille verewigten Hegel'ſchen Friedensſtiftung zwiſchen der Philoſophie und der chriſtlichen Religion haben müſſe.

Was iſt denn nun aber die Wahrheit dieſer auflöſenden Kritik ſelbſt? Was hat ſich denn in ihr aufgelöſt? Die Vorſtellungen, gegen die ſie ſich richtete, wahrlich nicht, wohl aber die Lehre, deren Reſultat ſie ſelbſt iſt! In ihrem Bemühen, die herrſchenden Zeitvorſtellungen als für den Begriff unzugänglich, und eben deswegen unwahr und nichtig aufzuzeigen, begegnete es ihr, den Begriff ſelbſt als weſenloſes Abſtractum darzuſtellen. Der Theorie gemäß ſollte dieſer, als ein concreter, dem Reiche der Vorſtellung immanent ſein, und in ihm ſein unmittelbares Daſein haben; ſprach dieſes Daſein nun auch vermöge ſeiner Unmittelbarkeit die Wahrheit des Begriffs nicht aus, ſo mußte es dieſelbe doch enthalten, und dem begreifenden Wiſſen auch erſchließen. Wenn daſſelbe dagegen, wie doch jetzt geſchah, in ſeinen weſentlichen Beſtimmungen als wahrheitslos aufgezeigt wurde, ſo ward eben hiermit dem Begriffe ſelbſt die Unmittelbarkeit, alſo ein unerläßliches Moment ſeiner ſubſtanziellen Wirklichkeit entzogen, und er ſank zum leeren Ver-

ſtandesabſtractum herab. Weit gefehlt dann aber, daß in unſerer Zeit, wie man anfangs zu ſeiner großen Befriedigung gemeint, die Idee im Wirklichen ihren Begriff erreicht hätte, ergab es ſich vielmehr, daß ſie darin noch nicht einmal zu unmittelbarer Exiſtenz gelangt ſei, und ſich vorerſt, als ſollte die Welt abermals anfangen, zur Naturwirklichkeit entäußern müſſe.

Solche Entäußerung muthet denn in der That auch die auflöſende Kritik dem Zeitalter zu. All' das Rütteln derſelben an unſern ſocialen Zuſtänden, an deren ſtaatlicher und religiöſer Form will, ſoweit es überhaupt etwas Poſitives will, nichts als die Zurückführung des Menſchen auf ſeine Natürlichkeit; erklärt nichts andres, als daß in der Geſchichte der Naturleib des Geiſtes abhanden gekommen ſei und jetzt wieder gewonnen werden müſſe, daß nicht in der Vergeiſtigung des Sinnlichen, ſondern in der Verſinnlichung des Geiſtes die Idee ſich realiſire. Offenbart denn nun die philoſophiſche Lehre, die ihren Ruhm darein ſetzte, die Natur durch den Gedanken überwunden zu haben, in dieſem Rückgange in die Natürlichkeit nicht ſelbſt ihr Erloſchenſein?

Auch in der Art, wie ihre Vertreter ſich zu ihr ſtellen, offenbart ſich dieß. Verſteht man nämlich unter die-

ſen Vertretern, wie billig, nicht diejenigen, welche die alten Hegel'ſchen Theoreme eben nur wiederholentlich ausſprechen, zu Compendien für Vorleſungen verarbeiten und allenfalls, um ſie gemeinfaßlich zu machen, durch Beiſpiele amplificiren oder verſeichtigen, ſondern diejenigen, welche auf Grund dieſer Lehre ihre Geſinnung gebildet haben, und aus dieſer Geſinnung herausreden, ſo darf man geradezu behaupten, Hegel's Philoſophie gelte ihnen ſelbſt gar nicht mehr als eine actuell ſeiende, ſondern habe auch für ſie ihre Macht nur im Geweſenſein, gleich dem Thiere in der Apokalypſe, deſſen Sein darin beſteht, daß es war und nicht iſt. So betrachten ſie die tüchtigſten und begabteſten ihrer Anhänger; ſo haben die deutſchen Jahrbücher, deren Aufhören man im Intereſſe der Wahrheit nur beklagen kann, ſie behandelt, ſo Strauß und Feuerbach ſie beſprochen und benutzt. Ganz folgerichtig! Denn iſt in Hegel's Philoſophie die philoſophiſche Arbeit überhaupt abgethan, ſo iſt eben damit auch ſie ſelbſt abgethan, und beſteht nur als Abgethanes. Als perfecte Philoſophie iſt ſie ein Perfectum, mit dem ſich nichts weiter anfangen läßt, als daß man es gegen jede neue philoſophiſche Production in der Weiſe des Chalifen Omar als Abwehrwaffe handhabt, ſchon im

Voraus überzeugt, daß ſolche Production, ſoweit ſie wahr, ſicherlich ſchon in jener Philoſophie enthalten ſei, ſoweit ſie aber nicht darin enthalten, auch nur unwahr ſein könne. Hierin erweiſt ſich indeß die vollendete Philoſophie nur als einen ſchon erſtorbenen Baum, der das Erdreich hindert; ihren eigentlichen Effect aber hat ſie darin, daß man kraft vollſtändiger Aſſimilation derſelben mit der Philoſophie überhaupt fertig wird; ſolcher Effect iſt jedoch an ſich ſelbſt ihre Widerlegung, ihr natürlicher Tod. Die Hegel'ſche Lehre nun hat dieſen Effect in ihren ächten Anhängern wirklich vollbracht; es haben ſich dieſelben mittelſt ihrer aus aller Philoſophie herausphiloſophirt, und ſind eben hiermit aus der intelligibeln Welt in die ſenſible zurückgetreten. Dieſe gilt ihnen jetzt für das gediegene Geiſterreich, und das bereits im vorigen Jahrhundert aufgetauchte und verſchollene Système de la nature iſt es, welches ſie, zwar nicht in ſeiner alten naiven Flachheit, ſondern mit dem Formenſchmuck moderner Dialektik zum ſpeculativen herausgeputzt, als das große Reſultat der langen und tiefen Arbeit deutſcher Philoſophie ausſprechen, und gern zur herrſchenden Geſinnung der Zeit erheben möchten; dieſer ungeheure Rückſchritt iſt der von ihnen gewollte Fortſchritt!

Aber er iſt auch nur ein gewollter, und muß dieß immer bleiben. Woher ſollte auch dem Naturalismus die Kraft kommen, die geiſtigen Mächte, welche im deutſchen Leben ſich ſchon längſt eine ruhende Geſtalt gegeben, zu überwinden? Wohnt ja doch dem Beſtehenden, wie mangelhaft es auch an ſich ſei, eine ohne allen Vergleich höhere Wahrheit ein, als die modernen Senſualiſten in ſich aufbringen können! Was dieſe allein dagegen vermögen, iſt das Negiren; dieß üben ſie denn auch in der Form der Kritik nach beſtem Vermögen und ſtehen nicht an, ſich eben deswegen die Partei des Fortſchrittes zu nennen. Gegen ſolche Negation verhält ſich indeß das Beſtehende gleichfalls negativ; von ihr innerlich unberührt, behauptet es ſich um ſo feſter in ſich ſelbſt, bewahrt um ſo träger ſein ruhendes Daſein, und repräſentirt eben hierin jenem gewollten Fortſchritt gegenüber das conſervative Element.

So ſpielt denn an der Oberfläche unſres Zeitlebens ein Parteiſtreit Progreſſiver und Conſervativer, und wer nicht durch die Oberfläche hindurch in die Tiefe blickt, möchte ſogar meinen, der ganze geiſtige Gehalt der Gegenwart ſpreche ſich in dieſem erſcheinenden Widerſtreite aus. Dieß iſt gleichwohl ſo wenig der Fall, daß ſogar die Erſcheinung ſelbſt, ſchärfer betrachtet,

nicht einmal einen wirklich vorhandenen Streit, sondern nur den starren Gegensatz zweier Tendenzen darbietet. Jene Progressiven und Conservativen berühren sich gar nicht, sondern fliehen sich wie der Nord- und Südpol eines Magneten. Die Mitte, welche sie zwischen sich setzten, und die ihr Kampfgebiet sein sollte, ist, weil sie einander gar nicht begegnen, eine leere, unausgefüllt bleibende Kluft, der gleichgültige magnetische Indifferenzpunkt, das einfache Nichts beider Extreme, in welchem es offenbar wird, daß die Extreme selbst bloße Negationen sind, die nur durch ihren Gegensatz den Schein der Positivität erlangen, ja einander gegenseitig dazu verhelfen. Daher kommt es denn auch in diesem Verhältniß weder zu einem Fortschritt von Seiten der Progressiven, noch zu sich bethätigendem Widerstand von Seiten der Conservativen, und der scheinbare Widerstreit beider reducirt sich in Wahrheit auf einen sich kundgebenden Gegensatz Fortwollender und Nichtfortwollender, in welchem sich nichts gestaltet, und dessen leere Unruhe nur auf einen, im Innern der Zeit sich neu regenden, wahrhaften Entwicklungstrieb andeutend hinweist.

Ist nämlich der Gegensatz des Progressiven und Conservativen, sofern er sich in der hier aufgezeigten ober-

flächlichen Art ausspricht, zwar ein nichtiges, unwirksames Schattenbild, so hat er doch an sich selbst, und wo er seine wahre Natur zu Tage legt, die höchst wichtige und wesenhafte Bedeutung, den Bildungsproceß fortzuleiten. Schon in der Natur vollbringt sich alle Entwicklung in der Wechselbestimmung eines erzeugenden und eines gestaltenden Princips. Das erzeugende ist seinem Wesen nach unendliche Thätigkeit, das gestaltende an sich selbst ruhendes Dasein. Indem aber die Thätigkeit sich des Daseins bemächtiget, entbindet sie dessen Beharrungskraft zur Resistenz; ein Proceß einander entgegenwirkender Kräfte entfaltet sich, in welchem die Thätigkeit das Dasein ebenso durchdringt, als sie von ihm beschränkt wird, und eben hierin zu ruhender Gestalt gelangt. Wohl durchbricht sie vermöge ihrer innern Unendlichkeit im Fortgange der Entwicklung die Schranke ihres Daseins; aber sie hat dann an diesem, welches sich in seiner gewonnenen Gestalt festhält, abermals die resistirende Macht, der beruhigte Proceß facht sich von Neuem an, um in einer höhern Gestalt zu enden. Was sich nun in der Natur als gegenseitige Sollicitation des producirenden und des formirenden Prinzips ausdrückt, das tritt in dem Geschichtsleben in der Form der Wechselbestimmung eines

progreſſiven und eines ihm entgegenſtehenden conſervativen Strebens hervor. Alle Gebilde der Weltgeſchichte ſind Reſultate dieſer Wechſelbeſtimmung, und in dem Proceß derſelben hat auch jedes geſchichtliche Volk ſein Entwicklungsleben. Organiſation iſt der unmittelbare Ausdruck dieſes Proceſſes; ſein Fortſchreiten von Geſtalt zu Geſtalt bewährt ſich in organiſcher Metamorphoſe.

Wie aber progreſſives und conſervatives Streben die beiden gleich weſentlichen Factoren des geſchichtlichen Organiſationsprozeſſes ſind, ſo ſehen wir ſie auch in dieſem wirklich zuſammenkommen, ja ſchon von Haus aus ſich ſuchen; das progreſſive will die Geſtalt, das conſervative das Leben. Jene oben charakteriſirten Parteien, die ſich nicht ſuchen, ſondern fliehen, nicht zuſammenkommen, ſondern durch eine Kluft ſich ſcheiden, können daher nicht die wahren Träger jener Factoren in unſerm Nationalleben ſein, ſondern nur die Afterbilder derſelben ausdrücken. Sie repräſentiren den falſchen Progreſſismus, den ſchlechten Conſervatismus, die trotz ihrer Entgegengeſetztheit doch darin mit einander übereinſtimmen, daß ſie gleichſehr Feinde des ächten organiſchen Proceſſes ſind, auch wohl gemeinſchaftliche Sache gegen ihn machen.

Doch ſelbſt dieß Schattenbild könnte in der Zeit nicht zu ſeiner Scheinexiſtenz gelangen, wenn in ihr der wahre Proceß keine Wirklichkeit hätte. Wie im politiſchen Leben unſrer weſtlichen Nachbarn jener falſche Gegenſatz in den Factionen des Legitimismus und Republicanismus zwar ein ſteriles Daſein hat, zwiſchen beiden Nullitäten aber der inhaltsvolle Lebensprozeß der Nation, nicht etwa als ruhendes juste milieu, ſondern als geſunder Kampf der Kräfte des Beharrenden und Fortſchreitenden ſich vollbringt; wie in ganz ähnlicher Weiſe auch das engliſche Staatsleben den unwahren und den ächten Gegenſatz gleichſehr in die Erſcheinung heraustreten läßt: ſo fehlt es auch im deutſchen Leben nicht an freudig zu begrüßenden Phänomenen, welche es offenbaren, daß der geſunde organiſche Proceß nicht bloß in ihm angefacht iſt, ſondern ſich ſogar ſchon der höchſten ſittlichen Intereſſen, des ſtaatlichen und kirchlichen, ſiegreich bemächtiget hat. Während der ſchlechte Progreſſismus ſich in ohnmächtigem Negiren des deutſchen Staatenweſens überhaupt ergeht, iſt unſer Staat ſelbſt auf poſitive Weiſe progreſſiv. Er ſelbſt will ſich nicht ſo, wie er iſt, und hat ſogar deswegen die ſchlechten Conſervativen gegen ſich, die ihn gerade ſo wollen, wie er iſt. Er hat ſich bereits in eine

organiſche Metamorphoſe eingeführt, und eben damit den realen Kampf der beiden Mächte des Fortſchrittes und der Erhaltung ſelbſtthätig in ſich entbunden; der Proceß ihrer Wechſelbeſtimmung hat ſchon ſein Erſcheinungsleben, und geht ſeiner Entfaltung zur Blüthe unaufhaltſam entgegen; ſeine Frucht wird nicht ausbleiben, und welche andre könnte ſie ſein, als eine neue, höhere organiſche Staatsgeſtalt? Während ferner der falſche Progreſſismus das Chriſtenthum ganz einfach als unwahres, längſt erſtorbenes aufzuheben trachtet, iſt, unbekümmert um ſolche negative Tendenz und als directeſte Widerlegung derſelben, in der beſtehenden Kirche ſelbſt nach langer Lethargie ein neues Geſtaltungsleben, ein ächt progreſſives Ringen nach innerer Organiſation erwacht, welches nicht allein jene negativen Progreſſiſten, die ſich außer dem chriſtlichen Princip befinden, ſondern eben ſo ſehr auch die falſchen kirchlichen Conſervativen, die den Fortbeſtand der bisherigen Formloſigkeit der Kirche wollen, wider ſich hat. Aber auch hier wird die neue Geſtalt, wie ſie allein es kann, in der Wechſelwirkung des bewahrenden und des fortſchreitenden Geiſtes ſich verwirklichen.

So haben wir denn hiermit bedeutſame und hoffnungsreiche Phänomene in unſerm Zeitleben aufgezeigt,

welche mit der darin ſich auflöſenden verlebten Bildung nichts gemein, ja an ihr ſogar einen entſchiedenen, ſie vielfach trübenden Gegenſatz haben, und hierin unmittelbar das Daſein eines neuen Bildungsferments, von welchem aus Deutſchlands Zukunft ſich beſtimmen ſoll, offenbaren. Wir geſtatten uns ein mit dieſen Phänomenen weſentlich zuſammenhängendes Moment noch beſonders hervorzuheben. Wenn ehedem in Deutſchland, wie bekannt, politiſches und individuelles Leben in ſcharfer Scheidung außer einander beſtanden, ſo hatte dieß ſeinen Grund nicht allein darin, daß das politiſche ſein inneres Getriebe geheimnißvoll in ſich verſchloß, und ſich nach Außen hin nur in Thatſachen kundgab, ſondern auch darin, daß das individuelle gar kein Verlangen darnach trug, in jenes Getriebe einzudringen, vielmehr mit dem Bau ſeiner eignen Welt ſo vollauf beſchäftiget war, daß es am liebſten an das Daſein des Staates gar nicht erinnert wurde. Was den Einzelnen für dieſen Mangel an ſtaatlichem Intereſſe entſchädigte, war ſein Univerſalismus, in welchem er Bürgerſinn und Volksthum als beſchränkte Formen überſpringend ſich unmittelbar in die Idee der Menſchheit ſtellte, und aus ihr heraus ſich als Weltbürger anerkannte. Daß dieſe Entfremdung des individuellen

Lebens gegen die geſchichtliche Subſtanz, der es unmittelbar angehörte, obwohl an ſich ſelbſt unſtreitig ein falſches Verhalten, dennoch keine bloß krankhafte Verirrung war, ſondern im Bildungsgange des deutſchen Geiſtes ſelbſt wurzelte, dafür ſpricht unſre große Litteraturperiode, die gerade während der Herrſchaft des Kosmopolitismus ihren ganzen Reichthum entfaltete. Auch hob ſich die Entfremdung gar nicht in Folge fortſchreitender innerer Entwicklung, ſondern mußte erſt durch mächtige weltgeſchichtliche Kataſtrophen gebrochen werden. Längſt nun zwar iſt jene kosmopolitiſche Gleichgültigkeit verſchwunden; doch mehr als jemals früher hat ſich in unſern Tagen ihr diametrales Gegentheil, nämlich ein tiefer, inniger Trieb nach Vereinigung des Socialen und Individuellen der Gemüther bemächtiget, mehr als je faßt ſich jetzt das einzelne Ich in dem Kern ſeines Daſeins zugleich als lebendiges Moment des Staats-Ich, vibrirt im ſingulären Selbſtgefühl zugleich das nationale Gemeingefühl. Kurz, der wahrhaft ſittliche Mittelpunkt unſrer Zeit iſt das darin ſich kundgebende Streben nach einer geſchichtlichen Wirklichkeit, in welcher die Wechſeldurchdringung des individuellen und des öffentlichen Lebens zu ihrem entſprechenden organiſchen Ausdruck gelange: daher der

ſich allſeitig geltend machende Drang nach Oeffentlichkeit, von dem wir Alle ergriffen ſind, und der wie ein Nothſchrei durch die Zeit geht.

Aber dieſes Streben iſt kein Product der abgelaufenen weſentlich kosmopolitiſchen Entwickelungsperiode des deutſchen Geiſtes, daher auch kein Reſultat der in dieſer Periode zu Ende gebrachten Philoſophie. Der Beginn eines neuen Bildungslebens kündiget ſich vielmehr darin an, das von einer tieferen Idee, als die erlöſchende Bildung einſchließt, bewegt und getragen ſich einer geiſtig wahreren und ſchöneren Zukunft entgegenführt. Doch dieſe Idee ſelbſt hat ſich vor Allem ins Wort zu faſſen, und diejenigen, welche von ihr nicht bloß getrieben werden, ſondern in freier Intelligenz ſich ihrer bewußtvoll bemächtigen — die Jünger der Wiſſenſchaft ſind zunächſt dazu berufen, die Verwirklichung jener Zukunft geiſtig zu vermitteln.

Vierte Vorlesung.

Reflex der Zeit im akademischen Leben.

Es iſt uns klar geworden, daß in unſrer Gegenwart unter der Oberfläche einer ſich auflöſenden Bildung das Lebensprincip einer neuen Zeit nicht nur ſich ſtill entwickelt, ſondern ſeine Exiſtenz auch in der Erſcheinung ſelbſt bereits vielfach bethätiget. Wenn es ſich nun ſchon überhaupt von ſelbſt verſteht, daß in dem Leben eines Volkes die Geburtswehen einer neuen Entwicklungsphaſe ſich vorzugsweiſe an der jüngeren Generation darſtellen, daß daher auch Sie, meine Herren, ſchon darum, weil ſie zur jüngeren Generation gehören, an dem neuen Princip den Kern ihres ganzen Daſeins haben müſſen, und Nichts Ihrem Leben Bedeutung und bleibenden Werth verleihen könne, was nicht Ausdruck des Geſtaltungsprozeſſes dieſes Prinzipes wäre, ſo gebührt Ihnen doch zu demſelben noch eine beſondre, Ihnen ganz eigenthümliche Stellung, in wiefern Sie Studirende ſind. Sie ſollen ſich nämlich zu ihm als Wiſſende verhalten; ſeine Entwicklung

in Gedankenform, ſeine Ausprägung in der Geſtalt eines zunächſt rein intellectuellen Bewußtſeins iſt der Dienſt, welcher vorzugsweiſe Ihnen zufällt, und zwar kraft Ihres Standes zufällt. Laſſen Sie uns dem Inhalt dieſer Behauptung, deren Richtigkeit im Allgemeinen wohl Niemand leicht in Abrede ſtellen wird jetzt näher treten.

Als Thatſache darf es ausgeſprochen werden, daß in der Fortentwicklung eines gereiften Volkes jeder Fortſchritt ſich nicht mehr wie in ſeiner Kindheit kraft eines bewußtlos drängenden ideellen Triebes, ſondern vermöge eines ſich erzeugenden ideellen Bewußtſeins vollbringt. Wenn eine Nation ſich erſt überhaupt auf die Stufe des die Idee denkenden Bewußtſeins erhoben hat, wird alle ihre fernere geiſtige Entfaltung auch vom Denken getragen; ſie wird nicht mehr bloß vom Geiſte getrieben, ſondern erweiſt ſich ſelbſt als in freier Intelligenz ſich beſtimmenden Geiſt. In die freie Intelligenz ſelbſt fällt dann die Geburtsſtätte der den Fortſchritt bewirkenden neuen Idee, und dieſe tritt daher zunächſt in der Geſtalt eines reinen Gedanken in die Wirklichkeit. Ihre fernere Entwicklung iſt eben hierdurch unmittelbar beſtimmt. Sie muß ſich nämlich zuförderſt als Gedanke für das Denken ſelbſt bewahr-

heiten, und ſich ſo die reichere Geſtalt eines ſich ſelbſt tragenden Wiſſens geben. Hat ſie dieſe erreicht, ſo wird ſie zunächſt der Wahrheitsbeſitz der Nation, ihre Ueberzeugung, ſofort aber auch weiter die Macht ihres Wollens, ihre Geſinnung, welche dann unmittelbar in objective That übergehend ſich zum allgemeinen Inhalt des Nationallebens ausprägt, und hierin die volle, gediegene Wirklichkeit der Idee darſtellt.

Daß nun im deutſchen Volke die Stufe des denkenden Bewußtſeins längſt erreicht iſt, dafür giebt die deutſche Philoſophie ein eben ſo genügendes als glänzendes Zeugniß. Wollte aber dennoch Jemand daran zweifeln, daß in Deutſchland ſchon längſt alle Entwicklung der Idee durch die denkende Intelligenz vermittelt iſt, ſo dürfen wir ihn getroſt auf die große Thatſache der deutſchen Univerſitäten, und ihres ſelbſt im Auslande anerkannten Einfluſſes auf die Entfaltung unſeres ganzen Nationallebens verweiſen.

Die deutſche Univerſität iſt keine bloße Lehranſtalt, kein Inſtitut, welches ſich etwa der Staat zur Heranbildung ſeiner Beamtenſchaft gegeben, ſondern das Organ, das der deutſche Nationalgeiſt ſelbſt ſich angebildet hat, um mittelſt deſſelben ſeine intellectuelle Fortbewegung zu vollbringen. Sie iſt wohl eine Schule,

aber eine Schule, auf welcher die Intelligenz sich selbst erzieht, in fortgehender Vertiefung in ihr eignes Wesen sich selbst belehrt, und so in einem stets von Neuem sich anfachenden Proceß der Heranreifung und der Verjüngung begriffen bleibt. Sie hat keine bloß relative Stellung zu andern Bildungsanstalten. Gymnasien, Bürger- und Elementarschulen kann man wohl in vergleichende Beziehung zu einander stellen, und dann ganz richtig das Gymnasium eine höhere Anstalt als die Bürgerschule, und diese wiederum eine höhere als die Elementarschule nennen. Die Universität dagegen dem Gymnasium bloß als eine höhere Schule überzuordnen, ist ohne tiefes Verkennen ihres ganzen Wesens unthunlich. Sie ist kein solcher Comparativus, und drückt es vielmehr schon durch den Namen der hohen Schule, den sie mit Recht führt, unmittelbar aus, daß sie nicht bloß dem Grade nach, sondern in ihrem Wesen und Begriffe von andern Lehranstalten gesondert ist, und aus dem Verhältniß der Vergleichbarkeit völlig heraustretend, eine absolute Stellung behauptet.

Ist auch das Gymnasium eine Vorbereitungsstufe zur Universität, so ist doch damit nicht auch umgekehrt die Universität eine Fortsetzung des Gymnasiums, und der Eintritt in sie vom Gymnasium aus ist kein stet-

tiger Uebergang, wie etwa der aus einer untern in eine obere Klaſſe, ſondern ein Sprung. Man kann den ſpecifiſchen Unterſchied beider Schulen mit zwei Worten bezeichnen: das Gymnaſium hat es mit der Mittheilung von Kenntniſſen zu thun, die Univerſität dagegen iſt die Schule der Erkenntniß. Kenntniſſe ſind wohl das Material der Erkenntniß, und als ſolches die derſelben in ihrer zeitlichen Entfaltung voraufgehende Grundlage; daher ſich denn auch ganz richtig das Univerſitätsleben auf dem Grunde der Gymnaſialbildung erbaut. Aber der bloße Erkenntnißſtoff für ſich allein vermag nur als Maſſe zu wachſen; ſich aus innerer Kraft in die Erkenntniß ſelbſt umzuwandeln vermag er nicht. Hierzu bedarf es einer von ihm völlig verſchiedenen Energie des Geiſtes, und eben dieſe iſt es, welche an der deutſchen Univerſität die beharrliche Stätte ihrer Selbſtbethätigung gefunden hat, und zwar ſo, als ob der deutſche Nationalgeiſt es in der Gründung und Organiſirung der Univerſitäten erklärt hätte, er wolle fortan in der erkennenden Thätigkeit ſtets begriffen bleiben.

Jeder Jüngling daher, welcher vom Gymnaſium zur Univerſität kommt, thut den großen, freien Schritt

aus dem Gebiet bloßer Kenntniſſe in die Region der Erkenntniß. Wohl iſt das Streben ſich Kenntniſſe zu ſammeln ſchön und löblich; auch die Luſt ſeine bereits gewonnenen Kenntniſſe zu vermehren, und die zu ſolcher fortgeſetzter Bereicherung an der Univerſität ſich vielfach darbietende Gelegenheit beſtens zu nutzen, iſt ebenſo natürlich als billigenswerth. Wer jedoch auf der Univerſität nichts als eben nur die Erweiterung ſeines Beſitzes an Kenntniſſen ſucht, kann, wie ſehr er auch dieſe Tendenz befriediget, wie fleißig er auch einſammelt, mit Wahrheit dennoch nicht Student genannt werden, denn der Mittelpunkt des akademiſchen Lebens bleibt ihm verſchloſſen. Der ächte Student muß in ſeinem tiefſten Innern von der Energie des Erkennens bewegt ſein; er muß es wiſſen, daß ſo wenig als das bloße Sichgeſchicktmachen für eine künftige bürgerliche Stellung der Zweck ſeines Univerſitätslebens iſt, ebenſo wenig auch die bloße Gelehrſamkeit, d. i. ein reicher Beſitz von Kenntniſſen, dieſen Zweck erfüllt. Das Bewußtſein der Idee, welche den Wiſſensſtoff in ſeiner endloſen Ausbreitung ſich unterwirft, ihn zur Einheit der Geſtalt bringt und in lebendige Totalität umwandelt — eben dieſes Bewußtſein ſich zu erringen, muß das Ziel des wahren Studenten ſein, und das Streben

nach dieſem Ziel der nie verklingende Grundton ſeines ganzen akademiſchen Lebens bleiben.

Spricht ja dieß die Univerſität ſelbſt in ihrer Structur und inneren Organiſation ſchon ganz unmittelbar aus. Wie man nämlich ſich zwar viele Kenntniſſe, aber nur eine einige Erkenntniß erringen kann, ſo zeigt auch die Univerſität, weil ſie die Schule der Erkenntniß iſt, deren weſentliche Einheit als das Princip ihrer Architektonik in ſich auf. Die drei großen Richtungen, in welchen der Menſch ſein Weſen vollſtändig ausſpricht, und die ſich in ihm gleichſehr ſcheiden und vereinigen — ſein natürliches, ſociales und göttliches Leben, ſtellen ſich als geſonderte Erkenntnißgebiete in den drei oberen Facultäten der Univerſität dar; unter ihnen aber breitet ſich, als Unterbau das ganze Gebäude tragend, die philoſophiſche Facultät aus, welche jene drei geſondert aus einander getretenen Sphären als Elemente einer einigen Erkenntniß in ſich zuſammenbringt und aufzeigt. Naturwiſſenſchaft, Geſchichte und Philoſophie, die drei Grundlagen der obern Facultätswiſſenſchaften, befinden ſich hier nicht bloß äußerlich und gleichgültig neben einander, ſondern ſtehen unter ſich in weſentlicher Beziehung, und ergänzen ſich von der Einheit der Idee durchleuchtet zur Darſtellung der ſchlechthin

einigen, universellen Erkenntniß. Und wenn die Universität in ihrem tiefsinnigen architektonischen System der philosophischen Facultät gleichsam das Erdgeschoß zugewiesen hat, so richtet sie eben hierin eine beredte hodegetische Mahnung an den in das geistige Gebäu eintretenden Jüngling, in der unteren Halle desselben zu verweilen, und sich zuvor der Einheit der drei großen Lebensbeziehungen zu bemächtigen, ehe er nach Wahl und innerem Beruf sich für den Dienst in einer derselben entscheidend, seine Heimath in einer der obern Hallen nimmt.

So ist denn das akademische Leben in seiner wahren Wesenheit ein rein der Erkenntniß zugewandtes, ein Leben in der Theorie, ohne Trübung durch die tausendfältigen Hemmungen und Schwankungen des praktischen Lebens. Was tiefsinnige Männer der alten Welt als die höchste menschliche Selbstbefriedigung, ja als eine Annäherung an das göttliche Sein aussprachen, was aber dem Einzelnen um seiner Verpflichtung gegen die Gesellschaft willen nicht stets vergönnt bleibt, nämlich das vom Gewirre zeitlicher Interessen unberührte, rein theorische Leben in der Idee und für dieselbe — dieß ist es, was das deutsche Volk seiner akademischen Jugend gewährt, dieß die wahre,

unveräußerliche akademiſche Freiheit, deren Genuß ſich jeder Student in dem Maaße erringt, als er kraft ſeiner Stellung zur Idee ſich ſelbſt dazu befähiget.

Was wir hier ſagen, war ſonſt dem unmittelbaren Bewußtſein der Studirenden nichts Fremdes. Sie ſelbſt ſahen ihr Univerſitätsleben als ein von der gemeinen Wirklichkeit ſich ſtreng ſonderndes poetiſches an, und waren bemüht, es ſogar in den Formen ſeiner äußeren Erſcheinung möglichſt ſcharf der nüchternen Proſa des bürgerlichen Lebens und ſeiner beengenden Convenienz entgegenzuſetzen. Daß ſie dieſem Leben einſt ſelbſt angehören müßten, wußten ſie wohl, aber um ſo feſter war ihr Entſchluß, ſich durch dieſe Zukunft in ihrem gegenwärtigen frei idealen Leben nicht ſtören zu laſſen, und ſich in ihm vielmehr Kraft und Muth für ein künftiges gebundeneres Daſein zu erringen. Fragen wir indeß, ob dieſe Anſicht auch jetzt noch unter den Studenten die herrſchende ſei, ob dieſe auch jetzt noch in ihrem unmittelbaren Intereſſe ſich gegen die Realität des bürgerlichen Lebens verſchließen, ſo wird die Antwort nicht anders als verneinend ausfallen können. Der Grund hiervon läßt ſich nach allem über den Charakter der gegenwärtigen Zeit bereits entwickelten leicht angeben.

So lange nämlich die deutſche Nationalität im In-

dividualbewußtsein noch wenig entwickelt, oder gar, wie zur Zeit der herrschenden Weltbürgerlichkeit, sich selbst entfremdet war, konnte sich auch im Studirenden mit der Vorstellung des Bürgerthums nur der Gedanke eines bornirten, von particulären Interessen beherrschten Daseins verbinden. Fast unvermeidlich mußte da der junge Akademiker sein Leben in der freien Allgemeinheit der Idee und in deren wissenschaftlicher Realisirung als das würdigere und wahrhaftigere betrachten, und es bedurfte für ihn gar keiner besondern Reflexion, um sich allen Beziehungen zur praktischen Wirklichkeit fern zu halten, vielmehr mußte er diese schon im unmittelbarem Gefühle der höheren Realität des akademischen Lebens aus dem Kreise seiner Interessen hinausweisen.

Ganz anders dagegen jetzt! Der Nationalgeist hat seine Selbsterfassung in den Individuen gefunden: Universalität des Bewußtseins ist nicht mehr wie ehedem die ausschließliche Prärogative der Theorie, sondern hat sich auch der Praxis bemächtiget, herrscht nicht nur im Leben der Intelligenz, sondern durchdringt auch das Leben der Gesellschaft, und Bürgerthum ist nicht mehr wie sonst mit Spießbürgerlichkeit identisch, sondern ringt mit vollem Bewußtsein nach Verwirklichung sei-

nes wahren Begriffs. Unmöglich iſt es, daß, was das ganze Nationalleben bewegt, dem Studirenden fremd bleiben ſollte; auch er iſt vielmehr nothwendig davon ergriffen, und je tüchtiger er iſt, deſto entſchiedener bringt er, dem allgemeinen Zuge der Zeit folgend, ein tiefes Intereſſe an Volks- und Staatsthum mit auf die Univerſität. Unvermeidlich ſcheinen hiermit die alten Schranken zwiſchen dem akademiſchen und dem bürgerlichen Leben, die der Student ſonſt unmittelbar als ebenſo nothwendig wie wünſchenswerth anerkannte, in ſeinem Bewußtſein ſelbſt durchbrochen; auch als akademiſcher Bürger weiß er ſich vor Allem dem nationalen und politiſchen Leben angehörend, und nimmt an deſſen in der Erſcheinung hervortretenden mannichfaltigen Regungen den lebendigſten Antheil.

Nun wäre es allerdings ebenſo nutzlos als abgeſchmackt, wollte man ihm zumuthen, dieſen Antheil zu unterdrücken, und ſich dem Intereſſe, das ihn als eine wahrhaft ſittliche Macht beherrſcht, kraft eigner Entſchließung, d. i. willkührlich zu entfremden, damit er ſich ſein akademiſches Leben in alter Weiſe rein und von praktiſchen Beziehungen ungetrübt erhalte. Auf der andern Seite findet ſich doch aber auch die wichtige Frage ein, ob denn nunmehr der weſentliche Unterſchied

zwiſchen dem akademiſchen und dem bürgerlichen Leben getilget ſein ſoll? Allem bisher entwickelten zufolge kann die Antwort nur folgendermaßen lauten. Dieſer Unterſchied darf nicht verſchwinden; denn geſchähe dieß, ſo hörte die intellectuelle Fortentwicklung des deutſchen Geiſtes auf Selbſtzweck zu ſein; die Univerſität verlöre hiermit ihren abſoluten Charakter, ſie ſänke zur Bedeutung eines Inſtitutes für das bürgerliche Leben, einer bloß höheren Schule herab, und müßte in den Augen der Studirenden ſelbſt nur für eine Bildungsanſtalt zu praktiſchen Zwecken gelten. Wollte ihr irgend eine Staatsbehörde eine ſolche untergeordnete Bedeutung zuertheilen, ſo müßte man dieß für ein unſeliges Miskennen ihres abſoluten Werthes als allgemein deutſchen Nationalinſtitutes halten, und würde es auch ohne allen Zweifel dafür erklären. Wenn aber jemals eine ſolche Vorſtellung ſich in dem Bewußtſein der Studirenden ſelbſt feſtſetzte, ſo ſpräche es ſich hierin unmittelbar aus, daß die deutſche Univerſität ſich überlebt habe, und damit wäre nicht weniger geſagt als, daß die deutſche Nation keines Organes des ſtetigen wiſſenſchaftlichen Fortſchrittes mehr bedürfe, daß ſie in ideeller Beziehung mit ſich fertig, in ihrer intellectuellen Capacität erſchöpft ſei, und nur noch eine realiſtiſche

Existenz haben könne, in Bezug auf welche sie eben nur eines Apparates von Kenntnissen zu gemeinnützigen Zwecken, aber keines sich fortbewegenden Erkenntnißlebens mehr benöthigt sei. Wenn jedoch wissenschaftliche Vertiefung in die Idee der allgemein anerkannte eigenthümlichste Grundzug des deutschen Volkscharakters ist, so sollte wohl in einer Zeit, in welcher energischer als je der Nationalgeist sich in den Individuen zum Bewußtsein bringt, am allerwenigsten zu besorgen sein, daß gerade in den Studirenden, welche ja vorzugsweise die Träger und Offenbarer jenes Grundzuges zu sein berufen sind, der deutsche Geist so schmählich von sich selbst abfallen werde, die Wissenschaft zum Mittel für praktische Zwecke, und eben damit die Universität zur Realschule herabzusetzen. Ganz gewiß also ist es, und jeder ächte Student muß davon unerschütterlich überzeugt sein, daß in ihm das akademische Bewußtsein von dem bürgerlichen nicht hinweggezehrt werden dürfe. Auch scheint sich dieß auf den ersten Blick von selbst zu verstehen, und von den Studirenden ganz und gar nicht bestritten zu werden. Daß es indeß nicht überflüssig ist, es besonders hervorzuheben, und durch Gründe zu rechtfertigen, kommt sofort zu Tage, wenn wir das unmittelbar daran sich knüpfende Problem,

welches für jeden Studenten hiermit unvermeidlich vorhanden ist, aussprechen.

Ist nämlich der Studirende davon durchdrungen, daß er weder sein akademisches Interesse dem bürgerlichen, noch dieses jenem zum Opfer bringen dürfe, so entsteht für ihn die Frage, wie er beide, ohne ihren Unterschied aufzugeben, sich zugleich erhalten, und in ein einiges concretes Bewußtsein zusammenbringen könne. So gewiß diese Frage dem ächten Studenten sich aufdrängen, und nicht bloß seine Reflexion beschäftigen, sondern sein innerstes Leben bewegen muß, so gewiß muß sie ihn auch, weil ihre Beantwortung ein schwieriges Problem ist, in die tiefste Unruhe, ja in inneren Zwiespalt mit sich selbst versetzen.

Gehört denn nun wohl bei der Mehrzahl der deutschen Studenten eine solche Unruhe zu den Phänomenen ihres innern Entwicklungslebens? Ich weiß es nicht, will es auch nicht wissen; das aber weiß ich, daß sie bei allen dazu gehören sollte, daß sie jedenfalls im Leben des ächten Studenten nicht fehlen kann. Wie es indeß auch in dieser Beziehung mit der Wirklichkeit bestellt sein mag, für den gegenwärtigen Zweck genügt es zunächst, die mögliche Stellung des Studirenden zu seiner Aufgabe bestimmt anzugeben. Allem

Erörterten zufolge kann dieſelbe dreifacher Art ſein. Entweder nämlich verhält ſich der Student gleichgültig gegen die inhaltsvollen Regungen des Nationallebens, giebt ſich in der Weiſe früherer Zeit rein akademiſchen Intereſſen hin, und führt ſo ein Univerſitätsleben im alten Styl; oder er macht das vielbewegte Erſcheinungsleben des ſocialen Bewußtſeins dergeſtalt zum Mittelpunkt ſeiner Theilnahme, daß dagegen ſeine Beziehung zur Univerſität zu einer ganz beiläufigen, eben nur den beſtehenden Einrichtungen gemäß nicht füglich zu umgehenden herabſinkt; oder endlich er beſitzt die Energie, Wiſſenſchaft und Bürgerthum als die beiden gleich weſentlichen Brennpunkte ſeines Lebens feſtzuhalten, nach beiden gleichſehr zu gravitiren, und ſo das akademiſche und das ſociale Intereſſe zu einander gegenſeitig beſtimmenden Factoren ſeines Bewußtſeins zu machen.

Dieſe drei Stellungen des Studirenden, von denen die dritte unzweifelhaft die allein richtige, wiewohl auch gewiß die ſchwierigſte iſt, ſind in unſrer Zeit gleichſehr möglich, und dürfen in ihr eben deswegen wohl auch als wirklich vorausgeſetzt werden. Ganz ungeſucht bringen ſie uns jenen früher charakteriſirten, unſrer Gegenwart eigenthümlichen Typus in Erinnerung, nach welchem ein falſcher und unfruchtbarer Gegenſatz

zweier negativer Extreme des Conservativen und Progressiven auf der Oberfläche der Zeit sein Spiel treibt, während im Kern derselben der wahre Fortbildungsproceß der Nation sein Leben hat. Mit Recht mag man nämlich die erste der drei aufgezeigten Stellungen, welche das alte oder vielmehr veraltete Studententhum mit seiner Gleichgültigkeit gegen öffentliche Interessen festhalten will, ein falsch conservatives Universitätsleben nennen. Eben so ist die ihr entgegengesetzte Stellung, worin das Bewußtsein unter Negirung des akademischen Selbstzwecks sich unmittelbar in die Bewegung des Erscheinungslebens stürzt, als falscher akademischer Progressismus zu bezeichnen. Die dritte, wahrhaft strebsame Stellung dagegen, die von wissenschaftlichem und socialem Sinne gleich sehr bewegt, beide für einander zu gewinnen, und in einem höheren, ideellen Bewußtsein zu vereinigen bemüht ist, stellt in sich das eigentlich und ächt progressive akademische Leben dar.

Auch ist die Aehnlichkeit des akademischen Verhaltens mit dem Typus der Zeit ja keineswegs zufällig, sondern hat ihren Grund in der Sache selbst. Nachdem nämlich die Schranken, welche ehedem in Deutschland die intellectuelle Entwicklung von der socialen scharf gesondert hatten, in der gesunden Fortbildung unsres

Nationallebens gefallen ſind, muß Alles was die Geſellſchaft bewegt, ihre Wahrheit wie ihr Irrthum, ſich auch im akademiſchen Leben reflectiren. Wie jedes andere Individuum wird daher auch der Studirende in ſeinem ſocialen Intereſſe eine beſtimmte Partei ergreifen, und je nachdem er der einen oder andern der ausgeprägten Zeitrichtungen geiſtig verwandt iſt, wird er dieſelbe auch in ſein Univerſitätsleben hinübertragen. Keine äußere Veranſtaltung kann dieß verhindern, wohl aber darf hier wie überall, ja hier noch mehr wie anderswo, der ſiegreichen Macht der Wahrheit vertraut werden.

In der That beruht der falſche akademiſche Conſervatismus auf dem Glauben an jene todte Stabilität unſrer actuellen öffentlichen Verhältniſſe, für welche eben die unächten Conſervativen der Zeit den Schild erheben. Lediglich auf ſolchen Glauben geſtützt, vermag ein Student in theilnahmloſer Zurückgezogenheit von allen öffentlichen Intereſſen beſtimmten Studien zu leben, die ihn, wie er meint, für die Zukunft brauchbar machen ſollen. Bei dem raſchen Fortgange der Zeitentwicklung dürfte es ihm indeß begegnen, daß er ſich gerade durch ein ſolches Verhalten für die Zukunft unbrauchbar macht. Eben ſo gründet ſich der falſche

akademiſche Progreſſismus auf den Glauben an die Wahrheit jener negativen, die Auflöſung unſrer gediegenſten geiſtigen Beſitzthümer bezweckenden Kritik, in welcher die unächten Progreſſiſten der Zeit ſich herumtreiben. Ein Student, der ſich zu ſolchem Progreſſismus bekennt, wird dann wohl auch Männer wie Bruno Bauer und Feuerbach als die größten Heroen der Zeit verehren; er wird ſogar den unermeßlichen Widerſpruch auf ſich nehmen können, bei ſolcher Verehrung Theologie zu ſtudiren, weil er es mit der Wiſſenſchaft eben überhaupt gar nicht ernſt meint, und die Richtung auf das äußere Leben die wiſſenſchaftliche in ihm völlig überwältiget hat. Leicht möchte es ihm aber wie jenem falſch conſervativen Studenten ergehen; während er nämlich für eine weſenloſe, nebelhafte Zukunft ſchwärmt, dürfte die wahre, inhaltsvolle, aus den Zuckungen der Zeit ſiegreich hervorgehen, in die er dann ebenſo wenig paſſen würde, als jener conſervative. Das ächt progreſſive, wahre Studententhum der Zeit dagegen darf nicht befürchten von der Zukunft widerlegt zu werden; denn es trägt ſie ſchon in ſich, indem es ſich auf der im tieferen Grunde der Gegenwart ſich regenden organiſchen Entwicklung erbaut, und nach dem Bewußtſein derſelben ſtrebt. Der ächte Student bleibt gleich weit

entfernt von der dumpfen Ruhe des ſchlechten, dem Einfluß der Zeit ſich verſchließenden Conſervatismus, und von der unruhigen Beweglichkeit des falſchen Progreſſismus, der ſtets nur an dem äußerſten Rande des Tageslebens flatternd, aus dieſem allein ſeinen beſtandloſen Gehalt empfängt. Wohl aber wogt in ihm jene tiefe Unruhe des Geiſtes, der nach einer Idee ringt, in welcher wiſſenſchaftliches und ſociales Intereſſe ſich begegnen und zur Einheit durchdringen.

Blicken wir von hier aus auf den Anfang dieſer Vorleſungen zurück, und erinnern uns der dort uns ſelbſt vorgelegten Frage, ob die unternommenen hodegetiſchen Vorträge ſich der Löſung einer ſchwierigen, zugleich aber nothwendigen Aufgabe unterzögen, ſo können wir in dem eben entwickelten die Antwort finden. In der That muß wohl die hodegetiſche Entwicklung eine ſchwierige ſein, wenn das akademiſche Leben ſelbſt mit ſo mannichfaltigen inneren Schwierigkeiten zu kämpfen hat, von ſo mächtigen Verſuchungen zum Heraustritt aus ſeiner weſentlichen Wahrheit umringt iſt, als es ſich in unſrer Gegenwart zeigt. Und nöthig wird ſie ſicherlich auch wohl ſein, wenn der Studirende, je tüchtiger und ernſter er iſt, deſto gewaltiger von einem Widerſtreit gleich würdiger Intereſſen be-

wegt wird, so daß er geradezu in einem doppelten Bewußtsein lebt, dessen Einigung er sich selbst zumuthen muß. Denn was könnte ihn von der tiefen Unruhe inneren Zwiespaltes befreien, was seine Sehnsucht nach geistiger Einheit befriedigen, als die Erhebung in eine höhere Idee? Diese Erhebung soll aber eben durch die Hodegetik in ihm vermittelt werden.

Jedenfalls setzen unsre hodegetischen Vorträge solche fruchtschaffende Unruhe, solch sehnsüchtiges Streben nach der Idee im Zuhörer voraus; möge es ihnen gelingen, ihm auch im Finden des befreienden Geisteswortes förderlich zu sein.

Fünfte Vorlesung.

Das von der Zeit geforderte wahre akademische Bewußtsein.

Das wahre akademiſche Bewußtſein ward in unſerm letzten Vortrage vom falſchen Studententhum abgeſchieden, und ſeiner Eigenthümlichkeit nach in ſofern näher beſtimmt, als die Grundlage aufgezeigt wurde, auf welcher es weſentlich ruht. Dieſe Grundlage ergab ſich nämlich in der Forderung des Studirenden, die er an ſich ſelbſt ſtellt, wiſſenſchaftliches und ſociales Intereſſe in ein einiges Bewußtſein zuſammenzubringen. Fragt es ſich nun zunächſt, durch welchen geiſtigen Act denn dieſer Forderung genügt werden könne, ſo antworte ich, dadurch, daß der Studirende den Inhalt ſeines ſocialen Intereſſes ſelbſt ſich unmittelbar zu einem tiefen theoretiſchen Problem macht, deſſen wiſſenſchaftliche Löſung er ſucht. So allein vermag er die Bewegungen des öffentlichen Lebens mit ſeiner Theilnahme, ja mit ſeiner Begeiſterung zu begleiten, und doch zugleich unbetäubt vom Lärm der Tagesſtreitigkeiten, unverwirrt von den Zuckungen der Parteileidenſchaft

ein rein der Theorie zugewandtes und ſomit ächt akademiſches Leben zu führen.

In ſolchem Verhalten gewinnt er aber nicht nur den geſuchten Einklang mit ſich ſelbſt, ſondern dient zugleich der Zeit, und arbeitet an der Löſung einer weſentlichen Aufgabe derſelben. Reich nämlich iſt unſre Gegenwart in ihrem öffentlichen Leben an Problemen, ja ſie offenbart ſogar weit mehr das Vorhandenſein großartiger Aufgaben, als die ernſte Vertiefung in deren Löſung. Mit Recht ſpricht man jetzt ſo viel von Principienfragen; weil Principien, welche vor ihrer intellectuellen Durchführung ſchon als Mächte der Geſellſchaft auftreten, ſich eben nur als Fragen ausſprechen, und auch einander gegenſeitig nur in Frage ſtellen können. So lange ein Princip nicht durch den Proceß theoretiſcher Rechtfertigung gegangen iſt, wohnt ihm nur die Kraft der Meinung ein; was ſich dann Principienkampf nennt, iſt in Wahrheit nur ein Meinungsſtreit, Meinungen aber ſind für einander unüberwindlich. Das iſt nun eben eine weſentliche Mangelhaftigkeit unſrer Zeit, daß ſo manche principielle Wahrheit in ihr nur die Geſtalt der Meinung hat, welcher die entgegengeſetzte Meinung mit gleicher Macht gegenüberſteht. Und dieſe Mangelhaftigkeit verbirgt ſich den beſonne-

neren Zeitgenossen keineswegs. Mit welcher Zuversicht und innerer Sicherheit auch die widerstreitendsten Ansichten hinsichtlich der höchsten Fragen sich geltend machen, wie leicht sie sich auch zum Parteibewußtsein ausprägen — in ihrem innersten Wesen sehnt sich die Zeit dennoch nach theoretischer Selbstverständigung, und fordert hiermit die Herausbildung eines wissenschaftlichen Bewußtseins dessen, was in ihrer Tiefe als ein neues Lebenselement sich regt.

Dieser Forderung kommt nun der wahre Student entgegen; dem Dienste der Wissenschaft sich hingebend, erweist er seiner Zeit den besten, erwünschtesten Dienst, und gerade durch sein rein theoretisches Streben bleibt er mit ihr in dem tiefsten und wesentlichsten Zusammenhange. Denn was in der Unruhe des Tageslebens sich nur als Pathos der Zeit ausspricht, erhebt er in sich zum lichten Gedanken, und gewinnt sich hiermit das Recht und die Macht, nach Vollendung seiner Lehrjahre in die sich selbst noch unklaren öffentlichen Verhältnisse bewußtvoll ordnend und neugestaltend einzutreten. Wohl lebt auch in ihm, wie in jedem Tüchtigen der Glaube an die Kraft und wesentliche Freiheit des deutschen Volkes. Anderen indeß mag es erlaubt sein, bei solchem Glauben stehen zu bleiben, und sich

dadurch in ihren Gefühlen und Wünſchen zu Sympathien oder Antipathien beſtimmen zu laſſen; Deutſchlands akademiſcher Jugend iſt dieß nicht geſtattet. In ihr muß der Fortſchritt vom Glauben zum Erkennen geſchehen; ihr Beruf iſt, das denkende Bewußtſein der Nation darzuſtellen, das in ſeiner klaren Durchbildung die herrſchende Ueberzeugung und thatkräftige Geſinnung derſelben zu werden die Beſtimmung hat. Ein ächter Student wird daher auch am wenigſten dem Goethe'ſchen Zauberlehrling gleichen, und Geiſter heraufbeſchwören wollen, ohne das Wort zu beſitzen, das ſie bannt und bändiget. Sich dem Einfluß der wechſelnden, vieldeutigen, widerſpruchsvollen Affecte des Tages entziehend, ſtellt er ſich in den innerſten, dem oberflächlichen Bewußtſein verborgenen Mittelpunkt des Zeitlebens ſelbſt, nämlich in die bewegende Idee deſſelben, welcher er ſich denkend zu bemächtigen ſtrebt. Das Wiſſen der Idee ſuchend erhebt er ſich aber auf den Standpunkt der Philoſophie.

In der That, wenn es auch ſonſt ſchon immer als Pflicht der Studirenden bezeichnet werden konnte, ein philoſophiſches Intereſſe in ſich anzufachen und zu entwickeln, ſo hatte doch nie ſo wie jetzt dieſe Pflicht zugleich die Geſtalt eines unmittelbaren Bedürfniſſes, ja einer

gebieterischen Forderung der Zeit selbst. Ich weiß recht wohl, daß diese Behauptung gar sehr gegen eine laut und mit Beifall sich geltend machende Ansicht verstößt, und fast wie Paradoxie klingt. Es gehört nämlich zu den eigenthümlichen Wirren der Gegenwart, zu den mannichfachen Trübungen, welche jetzt das ächt wissenschaftliche Streben durch eine falsche Intelligenz erleidet, daß die Philosophie nicht etwa nur von Solchen, die von ihr nichts wissen, geringgeschätzt wird — denn dieß war immer ihr Schicksal — sondern daß selbst Solche, die in ihrer Ausbildung durch sie hindurchgegangen sind, und sich wenigstens ein ausführliches historisches Wissen von ihr angeeignet haben, ihre Bedeutungslosigkeit für unser gegenwärtiges Nationalleben förmlich als Doctrin aussprechen.

Da heißt es denn, der deutsche Nationalgeist habe seine Energie zur Genüge auf die Entwicklung der Speculation verwandt; jetzt gelte es für ihn, aus der Region der Ideen zurückzukommen, und in das Gebiet der realen Interessen einkehrend sich als praktischen Geist zu erweisen, und die palpable Wirklichkeit der Nation, ihre irdische Wohlfahrt zu gestalten. In den mannichfaltigsten Wendungen wird dem deutschen Volke der Vorwurf gemacht, daß es viel zu sehr in

der Entfaltung der Intelligenz gelebt, und darüber seine materielle Existenz vernachläßiget habe. Gern läßt man es sich gefallen, daß die Hegel'sche Lehre sich auflöst, und aufhört die Grundlage der deutschen Bildung zu sein. Aber nicht dieß soll ihre Auflösung bedeuten, daß sich eine neue, tiefere philosophische Entwicklung ins Dasein ringt, sondern daß das speculative Interesse überhaupt sich eben erschöpft hat, und nunmehr in das praktische, in die Philosophie der endlichen Zwecke übergeht. Jene Prärogative deutscher Nationalität, die uns alle gebildeten Völker zugestehen, um welcher willen unsre französischen Nachbaren uns in täglich wachsendem Maaße respectiren — der philosophische Tiefsinn hat den Deutschen von Deutschen den ironischen Spitznamen des metaphysischen Volkes verschafft, und England, die Nation, welche seit einem Jahrhundert ohne Philosophie auskommt, dagegen aber ein in so hohem Grade entwickeltes politisches Bewußtsein, und eine so gewaltige industrielle Kraft besitzt, wird dem deutschen Volke als das große Muster vorgestellt, dem es nachzustreben habe.

Geflissentlich habe ich Sie auf diese Doctrin aufmerksam gemacht; ich wollte Ihnen die Instanzen nicht vorenthalten, die sich im Räsonnement des Ta-

ges gegen den tieferen Kern des Zeitlebens selbst erheben, damit es sich für Sie ganz unmittelbar herausstelle, aus welcher Sphäre oberflächlicher Zeitvorstellungen Sie ausscheiden müssen, so gewiß ausscheiden müssen, als ein ächt akademisches Bewußtsein in Ihnen lebendig ist.

Wir, in unserm Universitätskreise, wollen uns die Bezeichnung des deutschen Volkes als eines metaphysischen in vollem Ernst und ohne alle Ironie gefallen lassen; wir wollen in richtiger Selbstschätzung was uns fehlt uns nicht verbergen, also auch in aller Demuth bekennen, daß wir, wie in industrieller Beziehung weit, so noch viel weiter in der Energie des politischen Bewußtseins hinter England zurück sind. Aber wir wollen auch im Gefühl unsres Werthes das wesentlichste Element unsrer Nationaleigenthümlichkeit nicht geringschätzig bei Seite schieben, um einer fremden einseitigen Virtuosität nachzueifern; vielmehr aus unsrer Eigenthümlichkeit heraus jener wohlerkannten Mangelhaftigkeit des deutschen Volkslebens abzuhelfen bemüht sein.

Hat sich in England das politische Bewußtsein in Folge einer durch Jahrhunderte gehenden Entwicklung zu einer gewaltigen, alle Klassen der Gesellschaft gleich-

ſehr durchdringenden Macht erhoben, ſo herrſcht dort dagegen auch eine ſchroffe, ſtarre, wahrhaft feudaliſtiſche Trennung der Stände von einander, ſo iſt daſelbſt der Volksunterricht auf einer gar ſehr niedrigen Stufe zurückgehalten, und das kirchliche Leben mit einer Dürftigkeit der Theologie behaftet, wie ſie keinem proteſtantiſchen Lande ziemt. Sind denn nun dieſe Mängel nicht gewichtige, tiefgreifende Documente einer bei aller politiſchen Freiheit fortbeſtehenden allgemein menſchlichen Unfreiheit? Und welchem Umſtande verdanken ſie ihr zähes, unverändertes Beharren dem Weſen nach, als eben jenem uns angeprieſenen Vorzuge Englands, ſich ſchon längſt alles ſpeculativ philoſophiſchen Intereſſes entſchlagen zu haben, und nur von einer Philoſophie der Induſtrie wiſſen zu wollen? Wenn dagegen in Deutſchland, unerachtet des darin theils gar nicht, theils noch höchſt ungenügend entwickelten politiſchen Bewußtſeins ſchon von alter Zeit her ein reges theologiſches Leben das religiöſe Volksbewußtſein, dieſes weſentliche Element wahrer Nationalität, vor Erſtarrung in todten Formen bewahrt hat, und noch bewahrt, wenn unſer Volksunterricht in ſeiner umfaſſenden Verbreitung allen andern Nationen als ein glänzendes Muſter vorleuchtet, wenn

endlich bei uns längſt ſchon die ſcharfen Ecken mittelalterlicher Standesunterſchiede ſich abſtumpften, und der allgemeine Aether der Bildung die alten excluſiven Schranken derſelben ſchon ſo ſehr durchbrochen hat, daß in unſerm geſellſchaftlichen Leben faſt nur der vielfach ſich abſtufende Unterſchied zwiſchen Gebildeten und Ungebildeten ſich als berechtigtes Motiv für die Sonderung der Kreiſe geltend machen kann — hat denn da das deutſche Volk, ob auch bei mangelnder, oder nur embryoniſch vorhandener politiſcher Freiheit, ſich nicht jene höhere, allgemein menſchliche Freiheit errungen und bewahrt, welche nicht etwa die politiſche entbehrlich macht — der Himmel behüte mich, dieß zu ſagen! — wohl aber derſelben würdig, ja reif für ſie macht, und daher auch ihren endlichen Beſitz verbürgt? Und auf welches Motiv könnte man wohl dieſe innere Befreiung der deutſchen Nation zurückführen, wenn nicht auf ihre ſpeculative Energie?

Laſſen Sie mich aber auch noch folgenden höchſt wichtigen Umſtand Ihrer Betrachtung vorlegen. Es iſt bei dem deutſchen Geiſte nämlich ſchon durch ſeine ganze geſchichtliche Exiſtenz dafür geſorgt, daß er niemals in dem politiſchen Bewußtſein ganz aufgehen kann. Dieß iſt nur bei Völkern möglich, in welchen

die Volkseinheit mit der Staatseinheit zuſammenfällt; in Deutſchland aber beſteht nach ſeiner gegebenen hiſtoriſchen Conſtruction die Volkseinheit bei zugleich vorhandener Staatenvielheit. Wir Deutſche ſollen uns zunächſt in der Einheit des beſondern Staates wiſſen, dem wir angehören; eben hierin muß unſer politiſches Bewußtſein beſtehen. Wir ſollen uns aber auch zugleich in der Einheit des Volkes wiſſen, und indem wir dieß thun, gehen wir unmittelbar über unſer politiſches Bewußtſein hinaus, und erfaſſen uns in dem ideellen Elemente gemeinſamer Sprache und der dadurch vermittelten Entwicklung eigenthümlicher Intelligenz als eine einige, mit ſich ſelbſt verkehrende Geiſtesgeſtalt. In der Stellung zum Auslande mag wohl unſer Volksbewußtſein im Intereſſe ſeiner Einheit und freien Selbſtſtändigkeit zugleich einen politiſchen Charakter annehmen; in unſern inneren Lebensbeziehungen dagegen werden ſtaatliches und nationales Intereſſe eben ſo oft Hand in Hand gehen, als ſich trennen, ſicher aber niemals in einander aufgehen können. Auf dieſe Differenz zwiſchen politiſchem und nationalem Bewußtſein gründet ſich dann auch die Macht der Intelligenz in unſerm Volksthum, und die hohe Wichtigkeit ihrer fortdauernden Selbſtbethätigung; denn in ſeiner In-

telligenz hat das deutſche Volk nicht nur ſeine ideelle Subſtanz, ſondern auch das energiſche Band ſeiner Einheit.

Diejenigen daher, welche über das ſonſt in Deutſchland vorherrſchende intellectuelle Leben Klage führen, das Zurücktreten deſſelben fordern, und alle ein ſolches Zurücktreten bekundenden Zeitphänomene als einen Fortſchritt begrüßen, ſind in Wahrheit von einem antinationalen Intereſſe bewegt. Denn ſo gewiß die Deutſchen auch fernerhin wie bisher in der Manifeſtation ihrer nationalen Einheit begriffen bleiben ſollen, ſo gewiß darf auch das Leben der Philoſophie, dieſer höchſte Ausdruck der intellectuellen Energie, in Deutſchland niemals erlöſchen; und auch für unſre Gegenwart gilt es, daß diejenigen, welche an der Arbeit der philoſophiſchen Fortbildung theilnehmen, ſich im edelſten Sinne des Wortes als Organe des Nationalgeiſtes erweiſen, ſowie umgekehrt ein grundſätzliches Ablehnen der Philoſophie ſtets nur für einen Abfall von deutſcher Nationalität wird gehalten werden können.

Deutſchland, welches bei beſtehender ſtaatlicher Mannichfaltigkeit in eigenthümlicher Philoſophie und Kunſt ſeine nationale Einheit bewährt, hat ſein entſprechendes geſchichtliches Gegenbild am alten Griechen-

volke. Wie nun dieſes dazu berufen war, das intellectuelle Salz der vorchriſtlichen Welt zu bilden, ſo dürfte leicht das deutſche Volk dieſelbe Miſſion für die chriſtliche Welt haben. Wenn es aber, wie von einem äußerlichen Geſichtspunkte aus ihm gerathen wird, freiwillig von der philoſophiſchen Arbeit zurückträte, freiwillig ſein machtvolles, weltgeſchichtlich gefordertes ideelles Leben aufgäbe, ſo würde das Salz dumm werden, und nicht mit induſtriellen Intereſſen, ja nicht einmal mit politiſchem Bewußtſein könnte man es dann ſalzen.

Vor ſolcher inneren Verkümmerung hat nun vornehmlich die ſtudirende Jugend, in welcher der deutſche Geiſt ſich für ſeine weltgeſchichtliche Miſſion erzieht, unſre Nationalität zu bewahren, und ſie wird dieß, ſo lange es ihr gewiß und evident bleibt, daß nur derjenige Student ſeine akademiſche Aufgabe wahrhaft erfaßt, der ſich mit einem tiefen Intereſſe der Speculation zuwendet, und eben hierin ein eſoteriſches Geiſtesleben beginnt, das, wie ſehr auch im ſubſtanziellen Weſen der Zeit wurzelnd, ſich doch durch das unruhige Wogen und Schwanken der Tagesphänomene nicht zerſtreuen, und noch viel weniger verwirren läßt. Mag auch das ſociale Leben Deutſchlands in ſteter

Oscillation bald das nationale, bald das politiſche Moment in den Vordergrund treten laſſen, mag auch in den Bewegungen der Gegenwart eben das politiſche es ſein, auf das ſich der Hauptaccent des öffentlichen Bewußtſeins legt: das akademiſche Leben entnimmt jedenfalls während ſeiner kurzen Dauer den Studirenden ſolcher Oscillation; es gewährt ihm die nur allzuraſch vorübereilende Freiheit, die deutſche Nationalität, welche in ihrer reinen Geiſtigkeit ihn unaufhaltſam ins Reich der Idee hineinzieht, zur herrſchenden Macht in ſeinem Bewußtſein zu erheben, und erſt aus ihr heraus ſich ſein politiſches Intereſſe näher zu beſtimmen; eine Beſtimmung, in welcher daſſelbe dann aber auch gewiß eine tiefere und reifere Geſtalt gewinnen wird, als oberflächliche Tagesvorſtellungen ihm jemals dürften verleihen können.

Doch alles hier Bemerkte will nur die Verſuchung unwirkſam machen, welche für den auf die Stimme jetziger Publiciſtik zu emſig horchenden Studirenden vorhanden iſt, ſich aus ſeiner ideellen Sphäre hinaus in das Gebiet realiſtiſcher Vorſtellungen verlocken, und mit Aufopferung einer ſpeculativen Durchdringung der Zeit ſich in das einſeitige Räſonnement des Parteibewußtſeins hineinreißen zu laſſen. Nehmen wir jetzt

die Behauptung wieder auf, von welcher das eben Beſprochene ausging. Im diametralen Gegenſatze zu der dürftigen Vorſtellung nämlich, welche die Speculation für gegenwärtig nicht zeitgemäß erklärt, haben wir die Anſicht aufgeſtellt, mehr als jemals früher werde jetzt die philoſophiſche Gedankenentwicklung von der Zeit ſelbſt gefordert. Dieſe Anſicht wollen wir nunmehr zu rechtfertigen verſuchen.

Bisher haben unſre Vorträge, wie ſie mußten, ausſchließlich bei der Betrachtung des deutſchen Nationallebens verweilt; laſſen Sie uns jetzt den Kreis unſrer Auffaſſung erweitern, und unſern Blick auf das weltgeſchichtliche Leben der Gegenwart richten, wie es ſich im europäiſchen Völkerthume überhaupt auf univerſelle Weiſe zu Tage legt. Jedem, der unſer Zeitalter auch nur mit dem vorigen Jahrhundert vergleicht, muß der Unterſchied zwiſchen dem Jetzt und dem Früher als ein ſo durchgreifend weſentlicher, ja ſchlechthin principieller entgegentreten, daß er den Gedanken gar nicht wird ablehnen können, eine neue Weltperiode habe begonnen, in welcher der Geiſt der Geſchichte, aus Formen, die er Jahrhunderte hindurch getragen, ſich herausringend, an einer höheren Geſtalt der Wirklichkeit arbeitet. Fragt man, worin denn

dieſer principielle Unterſchied ſich auf ganz allgemeine und unverkennbare Weiſe ausſpricht, ſo wird die Antwort wohl nur folgende ſein können. Ehedem vollbrachte ſich alle geſchichtliche Fortbewegung im Leben der Völker als Naturthat, als das Werk des Genius. Einzelne durch Geburt oder durch ein Zuſammenwirken begünſtigender Umſtände auf die Höhenpunkte des geſchichtlichen Lebens geſtellte Individuen waren die alleinigen Subjecte der Geſchichte, die Völker aber nur die bewußtloſe Subſtanz derſelben. Die Völker waren die Naturkraft, welcher ſich der in jenen Individuen ſubjectivirte Genius zu ſeinem Werke bediente, ohne Bewußtſein führten ſie daſſelbe aus und erfuhren die That, die ſie doch ſelbſt vollbracht, als eine ihnen fremde Begebenheit; ſo vollzogen ſie ihre Geſchichte, und erlebten ſie doch nicht als die ihrige, ſondern als ein ihnen äußerliches Geſchehen, und was ihr eigener Genius ihnen errang, war für ſie die That eines Andern. Eben dieſes Verhalten der Völker zu ſich ſelbſt wie zu einem Fremden hat aufgehört. Das Bewußtſein iſt in ihnen angefacht, daß ihre Geſchichte ihnen nicht bloß wie von Außen her widerfährt, ſondern ihr innerſtes Leben ſelbſt, ſomit auch ihre allereigenſte That iſt; und an dieſem Bewußtſein, in welchem die

Völker ſich zur Dignität ſpontan ſich beſtimmender Organe ihrer Wirklichkeit erheben, hat die europäiſche Geſchichte ein neues Lebensprincip empfangen, in deſſen Entwicklung ſie bereits begriffen iſt. Wohl iſt man berechtiget in dem Hervorbrechen dieſes Princips den Beginn einer neuen Weltzeit zu begrüßen; denn in dem unermeßlichen Fortſchritt der Völker von der bloßen Subſtanzialität zur Subjectivität legt die Weltgeſchichte ſelbſt ihren früheren Naturcharakter ab, und geht aus der Geſtalt eines bloß objectiven Bewußtſeins in den unendlich höhern des Selbſtbewußtſeins über. Die große Zeit der ſich ſelbſtbewußt vollbringenden Weltgeſchichte hat begonnen, und drückt ihr Werden in den weſentlichſten Lebensbewegungen aller Völker aus, welche dem hiſtoriſchen Weltproceß wahrhaft angehören.

Der Gedanke ſelbſtbewußter Weltgeſchichte iſt von tieferem und reicherem Gehalt, als ſein ſchlichter Ausdruck ahnen läßt; uns dieſen Gehalt wenigſtens zum Theil zu erſchließen, wird indeß erſt die Aufgabe der folgenden Vorträge ſein können. Was wir aber jetzt ſchon davon einzuſehen vermögen, iſt die hohe Bedeutung der intellectuellen Kraft der Völker für die

Entwicklung der neuen Weltzeit. Denn wo das Selbstbewußtsein die Macht des Lebens wird, da muß das Dasein sich aus dem Wissen gestalten, und das Erkennen die Wirklichkeit erzeugen. Eine je eindringendere Verständniß des universalgeschichtlichen Processes daher sich ein Volk wird erringen können, desto selbstbewußter wird es seine Wirklichkeit zu gestalten vermögen. Unzweifelhaft ist es dann aber auch, daß die deutsche Nation kraft der ihr einwohnenden intellectuellen Energie, darin sie sich über alle andre Völker erhebt, vorzugsweise dazu berufen ist, die tiefste Verständniß des historischen Processes, nämlich das Wissen der Geschichte aus ihrer Idee auszugebären, und eben hierdurch die adäquateste Verwirklichung des weltgeschichtlichen Selbstbewußtseins sowohl für ihr eignes Leben zu vollbringen, als für die andren Völker zu vermitteln. Ja! Mit stolzem Selbstgefühl möge sich die deutsche Nation das metaphysische Volk nennen; denn eben weil sie dieses ist, hat sie die Mission, das Selbstbewußtsein der Geschichte in der ideellen Gestalt der Wissenschaft, oder als Philosophie auszusprechen, und so die freie Selbstbestimmung des geschichtlichen Lebens aus der Verständniß seiner Idee überall erst möglich zu machen.

Digitized by Google

Und dieſe Miſſion hat der deutſche Geiſt bereits übernommen; ſchon hat eine neue Entwicklung deutſcher Philoſophie begonnen, in welcher das ächte wiſſenſchaftliche Leben der Gegenwart ſich ausſpricht, und deren Princip eben die Geſchichtsidee iſt. Aber dieſe Philoſophie iſt keine ſyſtematiſch abgeſchloſſene, bietet ſich daher auch nicht in fertigen Reſultaten dar, ſondern iſt in der Arbeit ihrer Durchführung begriffen, und wird wohl auch noch für die nächſte Zukunft darin begriffen bleiben. Sie nimmt daher die intellectuelle Kraft der jüngeren Generation, wie dieſelbe im deutſchen Studententhum ſich repräſentirt, vornehmlich in Anſpruch, und fordert ihre Mitarbeiterſchaft.

So gewiß alſo jetzt die Studirenden nicht mehr wie ehedem in ihrem akademiſchen Intereſſe dem Leben der Gegenwart entfremdet ſind, ſondern vielmehr ihr wiſſenſchaftliches Problem ſelbſt aus dem Bewußtſein der Zeit empfangen, ſo gewiß werden ſie jetzt mehr als jemals früher zu philoſophiſcher Gedankenentwicklung hingedrängt; die Zeit ſelbſt fordert ſie unmittelbar dazu auf, denn ſie ſelbſt iſt in ihrem tiefſten Innern von einer erhabenen philoſophiſchen Aufgabe bewegt.

Sechste Vorlesung.

Von der Geschichtsidee, als neuem Bildungsprincip.

Vergegenwärtigen wir uns zuförderſt in einem raſchen Rückblick, was durch alles bisher vorgetragene geleiſtet ſein ſoll. Eingedenk meiner hodegetiſchen Aufgabe, Sie auf den Standpunkt der Idee, wie ſie das bewegende Princip unſres Zeitlebens iſt, zu verſetzen, mußte ich mich zunächſt an ihr concretes, von den Elementen der herrſchenden Bildung erfülltes und mehr oder weniger beſtimmtes Bewußtſein wenden, in der Abſicht, ihr wiſſenſchaftliches Intereſſe von aller Verflechtung mit den unklar ſchwankenden Tagesvorſtellungen zu befreien, und ſo in Ihrem Bewußtſein ſelbſt der Idee die Stätte zu bereiten. Hierauf galt es den Verſuch, im Bereich der Ihrem Wiſſen unmittelbar zugänglichen Zeitphänomene das Vorhandenſein und die Selbſtbethätigung der Idee als neuen Lebensfermentes nachzuweiſen, und Ihren Beruf, ſich derſelben philoſophiſch zu bemächtigen, Ihnen einleuchtend

zu machen. Erſt nachdem dieß geſchehen, war es mir endlich geſtattet, die Idee ſelbſt in ihrer allgemeinſten Gedankenform vor Ihnen auszuſprechen, und nun liegt es mir ob, ſo weit der hodegetiſche Geſichtspunkt es fordert und zuläßt, den ausgeſprochenen Gedanken begrifflich näher zu beſtimmen und gegliederter zu entwickeln. In der Löſung dieſer Aufgabe verläßt jedoch die Betrachtung nothwendig das Gebiet concreter Zeitverhältniſſe, in welchem ſie ſich bisher bewegt hat, und tritt in das Reich ſpekulativer Gedankenbeſtimmung hinüber. An Ihr reines Denken muß ſich daher jetzt mein Wort richten, und Ihre philoſophiſche Selbſtthätigkeit nimmt es in Anſpruch.

Das Ringen des geſchichtlichen Lebens nach ſelbſtbewußter Wirklichkeit hat ſich als weſentlicher Inhalt der begonnenen neuen Weltzeit, welcher unſre Gegenwart ihrer inneren Wahrheit nach bereits angehört, ergeben. Auch hat ſich gezeigt, daß die Geſchichte nur kraft allſeitiger intellectueller Erfaſſung ihrer Idee das von ihr angeſtrebte Ziel wahrhaft zu erreichen vermöge, und daß ſonach die Herausbildung eines ſpeculativen Wiſſens der Geſchichtsidee weltgeſchichtlich gefordert ſei. Die lebendige, weder im Vergangenen noch Gegenwärtigen ausruhende, ſondern auf die Zukunft gerichtete,

und ſie weſentlich mitgeſtaltende Philoſophie unſrer Zeit iſt alſo Geſchichtsphiloſophie.

Geſchichtsphiloſophie muß vor Allem nicht mit dem was man gemeinhin, vornehmlich aber in der Hegelſchen Schule »Philoſophie der Geſchichte« nennt, verwechſelt werden. Unter dieſem letztern Ausdruck verſteht man nämlich eine particuläre philoſophiſche Doctrin, welche gleich vielen anderen ebenfalls particulären, als z. B. die Philoſophie des Rechts, der Kunſt, der Religion u. ſ. w., ſich nicht ſelbſt trägt, ſondern lediglich der Reflex der allgemeinen Philoſophie in einer beſonderen Region des Wirklichen, und daher für ſich allein nur ein unvollſtändiger, partieller Ausdruck des ſpeculativen Wiſſens iſt. Daß nun die Geſchichtsphiloſophie keine derartige beſondre Doctrin ſei, ſondern die einige, ſchlechthin univerſelle, das ganze Reich der Wahrheit umfaſſende Speculation in ſich darſtelle, muß von vornherein feſtgehalten werden. Es ſoll nämlich damit, daß die neubegonnene ſpeculative Entwicklung als geſchichtsphiloſophiſche bezeichnet wird, weder ihre Beſchränkung auf ein beſonderes Gebiet der Wirklichkeit, noch überhaupt ihr Gegenſtand, ſondern ihr eigenthümlicher Standpunkt und principieller Unterſchied gegen die frühere Entwicklung der Speculation

ausgesprochen sein. Der wesentliche Inhalt aller Philosophie — die absolute Idee selbst ist es, welche jetzt als Geschichtsidee auftritt; der Gedanke, der sie in dieser Bestimmung ergreift, ist die Lebensquelle der ächten Speculation unsrer Gegenwart, und alles Philosophiren muß sich aus ihm herleiten, so gewiß es seine Wurzel im geistigen Leben der Zeit haben, und nicht einer bereits abgelaufenen philosophischen Bildungsperiode angehören, somit todt geboren sein soll. Eben diesen Gedanken wollen wir uns jetzt, wenn auch nicht erschöpfend, doch wenigstens so weit erschließen, als erforderlich ist, um in den gesunden, wissenschaftlichen Proceß der Zeit einzudringen.

Fassen wir zu dem Behuf den allgemeinen Begriff des Geschichtlichen überhaupt, so wie er schon dem empirischen Wissen gegeben und geläufig ist, zuförderst bestimmter in's Auge. Unläugbar stellt sich in unserm Bewußtsein der Gedanke des Geschichtlichen nicht nur der darin gleichfalls vorhandenen Vorstellung des Natürlichen entgegen, sondern erzeugt sich sogar erst in solcher Entgegenstellung, nämlich darin, daß wir uns eine Wirklichkeit zuschreiben müssen, welche wir unmittelbar von unsrer Naturwirklichkeit zu unterscheiden genöthiget sind. Je vollständiger diese Unterscheidung

ſich durchführt, deſto ſchärfer beſtimmt ſich in ihr der Begriff des Geſchichtlichen ſeinem eigenthümlichen Weſen nach; ihr Reſultat läßt ſich etwa folgendermaßen ausſprechen.

Alles Natürliche bietet ſich als ein weſenhaft beſtimmtes Seiendes dar, welches ſeinem Werden nach auf andres, gleichfalls weſentlich beſtimmtes Seiendes zurückweiſet, ſo daß das Reich des Natürlichen in aller ſeiner unendlichen Mannigfaltigkeit doch nur das weſenhaft beſtimmte Sein als ſeinen ſchlechthin allgemeinen Inhalt aufzeigt, und allein an ihm ſeinen reinen Begriff hat. Alles Geſchichtliche dagegen iſt That, und tritt in ſeiner Geneſis als ein beſtimmtes Handeln auf, welches auf ein Wollen, d. i. auf einen ſich ſelbſt beſtimmenden Act zurückgeht; eben dieſes reine Sichbeſtimmen iſt denn auch der allgemeine Inhalt des Geſchichtlichen in ſeiner unendlichen Ausbreitung, und conſtituirt ſeinen Begriff. Das Natürliche iſt wohl als Effect der Wirkſamkeit anderes Natürlichen gleichfalls That, und eben ſo iſt das Geſchichtliche als Reſultat eines ſich durchführenden Handelns gleichfalls ein Seiendes; es gewinnt daher auch den Anſchein, als ob jedes der beiden Gebiete auch die Eigenthümlichkeit des andern in ſich trüge, und beide ſomit unter

einerlei allgemeinen Begriff zuſammengebracht werden könnten; dieſer Schein verſchwindet indeß bei näherer Betrachtung. Denn alle Naturthat iſt nur Folge ſeiender Beſtimmtheit und ſetzt ſie voraus; umgekehrt hingegen iſt alles geſchichtliche Sein nur das Product thätiger Selbſtbeſtimmung, und beruht auf ihr. Daher geht in der Natur alle Thätigkeit auf an ſich beſtimmtes Sein, in der Geſchichte aber alles Sein auf ſich ſelbſt beſtimmendes Thun zurück; in der Natur iſt das Sein, in der Geſchichte das Thun das ſchlechthin primitive Moment, dort folgt das Thun aus dem Sein, hier das Sein aus dem Thun. Natur und Geſchichte fallen ſonach nicht nur unter weſentlich verſchiedene Begriffe, ſondern erweiſen ſich ſogar als einander entgegengeſetzt. Das natürliche Thun iſt nämlich als Folge des an ſich beſtimmten Seins auch ſeinem ganzen Inhalte nach durch dieſes Sein determinirt, und verläuft mit Nothwendigkeit ſolcher Determination gemäß; das geſchichtliche Thun dahingegen tritt mit keiner andern Determination auf, als allein mit derjenigen, die es ſelbſt in ſich ſetzt, und iſt überhaupt keine nothwendige Aeußerung gegebener Weſensbeſtimmtheit, ſondern die ſpontane Macht für alle ſeine Beſtimmungen — kurz, alle Naturthätigkeit iſt, weil

ſie am Sein ihre Vorausſetzung hat, eine genöthigte, unfreie, während das geſchichtliche Thun, weil es ſelbſt die Vorausſetzung des Seins iſt, ſich als weſentlich frei erweiſt. Eben dieſe Entgegengeſetztheit ſtellt ſich denn auch für das unmittelbare Bewußtſein in allen natürlichen und hiſtoriſchen Phänomenen ſo beſtimmt heraus, daß jeder nur einigermaßen zur Reflexion über ſich ſelbſt gelangende Menſch ſein geſchichtliches und ſein natürliches Daſein als eine gedoppelte Exiſtenz, als ein Leben in zwei äußerlich zwar verknüpften, innerlich aber geſchiedenen Welten anzuerkennen genöthiget iſt.

Ein bloß empiriſches Wiſſen bleibt nun zwar bei der Thatſache ſolcher zwiefachen und entgegengeſetzten Wirklichkeit ſtehen; die tiefere Intelligenz aber, welche von den Thatſachen zur Erfaſſung ihres Princips fortgeht, und für die erſcheinenden Gegenſätze die Vermittlung ſucht, empfängt daran ihr umfaſſendſtes Problem; ſie fordert die Einheit der beiden Welten, und ſtrebt ſich ihrer im Wiſſen zu bemächtigen. Alle Philoſophie bewegt ſich in der Löſung dieſes Problems, ja hat ſtreng genommen gar keine andere Aufgabe; da ja in Natur und Geſchichte ſich das ganze Reich der Wahrheit darlegt, Philoſophie überhaupt aber eben nur die Arbeit iſt, in welcher die Intelligenz

dieſes Reich in ſeiner Totalität, mithin in ſeiner weſentlichen Einheit erfaßt.

Wie nun auch die Philoſophie ihre Aufgabe löſen möge, jedenfalls leuchtet ein, daß in ihr die coordinirte Stellung, welche im unmittelbaren Bewußtſein Natur und Geſchichte einander gegenüber behaupten, verſchwinden müſſe; demnach ergeben ſich ganz allgemein zwei mögliche Standpunkte, von welchen aus die philoſophiſche Arbeit ſich vollbringen kann. Sie hält nämlich entweder den Naturbegriff als Grundgedanken feſt, zieht alles hiſtoriſche Leben in denſelben hinein, und ſtrebt mithin die Geſchichte aus der Natur zu begreifen; oder ſie ſetzt den Geſchichtsbegriff als principielle Wahrheit, beſtimmt aus ihm das Weſen des natürlichen Daſeins, und ſucht ſo die Natur aus der Geſchichte zu verſtehen. Es ſei geſtattet, den erſteren dieſer beiden Standpunkte als Naturismus, den letzteren als Hiſtorismus zu bezeichnen; zwei Namen, welche zwar noch nicht gebräuchlich, aber ſachgemäß und um ſo bequemer ſind, als ſich in ihnen ganz unmittelbar der allerdurchgreifendſte Unterſchied ausdrückt, nach welchem in der Speculation die Richtungen ſich ſondern und einander entgegenſetzen; wie es denn auch als hiſtoriſche Thatſache ausgeſprochen werden darf, daß nie

eine beſondre Darſtellung der Philoſophie aufgetreten iſt, welche ſich ihrem Geiſte nach nicht entweder naturiſtiſch oder hiſtoriſtiſch in dem angegebenen Sinne verhalten hätte. Ohne uns hier ſchon auf die Frage einzulaſſen, ob beiden Standpunkten in Betracht der ihnen einwohnenden Wahrheit ein gleicher Werth zukömmt, (in welchem Falle freilich beide nur gleichſehr einſeitige Geſtaltungsweiſen der Wiſſenſchaft wären, und über ſich hinaus auf einen höheren Standpunkt weiſen würden), oder ob nicht vielmehr einer derſelben eine tiefere Erkenntniß vermittelt als der andre, und an dieſem nur den nothwendigen Durchgangspunkt für ſeine Entwicklung hat — eine Frage, die erſt ſpäter in Betracht kommen kann — wollen wir uns zuförderſt die philoſophiſche Idee in ihrer den beiden Standpunkten entſprechenden zwiefachen Faſſung beſtimmter vergegenwärtigen.

Die philoſophiſche Idee überhaupt iſt das Abſolute im Denken, d. h. der Gedanke, welchen das ſpeculative Bewußtſein als ſchlechthin vorausſetzungsloſen, an ſich wahren und die bewahrheitende Macht für allen ſonſtigen Denkinhalt einſchließenden in ſich — ſei es nun — ſetzt oder vorfindet. Wird die Idee vom naturiſtiſchen Standpunkte aus ergriffen, ſo tritt ſie

im Denken, wie ſich von ſelbſt verſteht, unmittelbar in der dem Naturismus eignenden allgemeinſten Begriffsbeſtimmung des *weſenhaften Seins* auf, ſo jedoch, daß ſowohl ihr Sein als ihr Weſen den Charakter der Abſolutheit haben. Demnach wird ihr Sein als ſchlechthin vorausſetzungsloſes, alles Werden ausſchließendes — kurz, als *ewiges* gedacht, und ebenſo wird ihr Weſen als die völlig urſprüngliche Beſtimmtheit ihres Seins, d. h. als eine ſolche erfaßt, welche auf kein beſtimmendes Moment weiter zurückweiſet, und überhaupt nichts geſetztes, ſondern ein mit dem ewigen Sein zugleich als deſſen *an ſich nothwendige* Form gegebenes iſt. Die Idee naturiſtiſch denken, heißt daher nichts andres, als die allgemeinen Begriffe des Seins und Weſens ſchlechthin vorausſetzungslos nehmen, und eben damit das in an ſich nothwendiger Weſensbeſtimmtheit ewig Seiende als das Abſolute anerkennen.

Der Standpunkt des Hiſtorismus dagegen kann ſich die Idee nicht urſprünglich durch den Begriff des Seins beſtimmen, weil ihm das Sein überhaupt gar nichts vorausſetzungsloſes, ſondern That iſt, welche auf einen Act zurückdeutet. Und ſo iſt denn auch der Gedanke eines reinen, ſchlechthin vorausſetzungsloſen

Actes die unmittelbare und primitive Bestimmung, in welcher das historistisch ergriffene Absolute auftritt. Die Bestimmung des Seins muß ihm freilich gleichfalls zukommen; denn was das Denken als an sich wahres faßt, das affirmirt es auch als Seiendes. In wiefern das Absolute aber als seiend gedacht wird, ist es That, und muß auf einen absoluten Act als seine Voraussetzung bezogen werden. Weil es jedoch seiner ursprünglichen Begriffsbestimmung nach selbst absoluter Act ist, so ist es selbst die Voraussetzung seines Seins, und weist als That eben nur auf sich als Act zurück; es ist somit seinem Sein nach absolute Selbstposition. — Uebrigens kommen dem Absoluten als Seiendem auch im historistischen Denken, wie im naturistischen, die Bestimmungen der Ewigkeit und Nothwendigkeit zu. Indem es nämlich in seinem Sein sich selbst in's Unendliche voraussetzt, und aus sich selbst als absolut setzender Macht folgt, ist es die ewige und nothwendige That seiner selbst.

Historismus und Naturismus stimmen daher auch in soweit mit einander überein, als auf beiden Standpunkten die Idee sich in dem Gedanken des ewigen und nothwendigen Seienden darstellt; ihr principieller Unterschied aber besteht darin, daß im naturistischen

Denken das Moment der Nothwendigkeit ſich auf das Weſen der Idee, im hiſtoriſtiſchen aber auf ihr Sein bezieht. Die abſolute Beſtimmtheit des Seins, welche naturiſtiſch als das Weſen der Idee ausgeſprochen wird, geht auf nichts beſtimmendes zurück, und kann nur als das an ſich nothwendige gefaßt werden, daher denn auch das naturiſtiſche Abſolute das kraft ſeines Seins ſchlechthin nothwendige Weſen iſt. Im hiſtoriſtiſchen Gedanken der Idee dagegen beruht alle Beſtimmtheit auf dem abſoluten Act des Beſtimmens, und eben dieſer Act ſelbſt iſt das abſolute Weſen, aus welchem das Sein überall erſt folgt. Als ſolche Folge aus dem abſoluten Weſen iſt nun zwar das Sein ſchlechthin beſtimmt und daher ein nothwendiges; das Weſen ſelbſt aber, als der ſein Sein ſetzende Act, kann nur als reines Sichbeſtimmen, mithin nicht durch den Begriff der Nothwendigkeit, ſondern allein durch den der Freiheit erfaßt werden, ſo daß das Abſolute hiſtoriſtiſch als das kraft ſeines ſchlechthin freien Weſens nothwendig Seiende gedacht wird. Darin alſo, daß im naturiſtiſchen Denken des Abſoluten der Freiheitsbegriff gar nicht vorkommt, während im hiſtoriſtiſchen Alles auf ihn zurückgeht, ſtellt ſich unmittelbar der weſent-

liche Unterſchied beider Standpunkte heraus; daß aber dieſer Unterſchied ſich in der weiteren Durchführung zum diametralen Gegenſatz ausprägt, ſoll hier ſofort näher nachgewieſen werden.

Dem reinen Gedanken des Abſoluten ſteht das empiriſch gewußte Nichtabſolute, nämlich das ganze Reich des unter der Form des Werdens ſtehenden, mithin auf einer Vorausſetzung beruhenden Wirklichen, gegenüber. Eben dieſes Nichtabſolute muß nun das ſpeculative Denken auf das Abſolute als auf ſein Princip, d. i. als auf den Grund ſeines Seins und Weſens beziehen, und indem es daſſelbe in ſeiner Totalität unter den Begriff der Welt zuſammenfaßt, beſtimmt ſich ihm das Abſolute als Grund der Welt, oder als Gott. Sowohl auf naturiſtiſchem als auf hiſtoriſtiſchem Standpunkte wird nun das Abſolute als Gott gefaßt; anders aber muß der Naturismus, anders der Hiſtorismus den Begriff Gottes und ſeines Verhältniſſes zur Welt ſich entwickeln.

Vergegenwärtigen wir uns zuförderſt dieſe Entwicklung, wie ſie ſich im naturiſtiſchen Denken conſequenterweiſe vollbringen muß.

Gott iſt das in ſeinem Sein ewige und in ſeinem Weſen d. h. in allen Beſtimmungen ſeines

Seins nothwendige; da es nun zu ſeinen Beſtimmungen gehört, daß er Grund der Welt ſei, ſo muß er als ewiger und nothwendiger Weltgrund, und die Welt mithin als ewige und nothwendige Folge Gottes gedacht werden. Es kann jedoch in der Folge nichts gegeben ſein, was nicht im Grunde enthalten wäre, und umgekehrt kann auch in dem, was weſentlich Grund iſt, nichts ſein, was ſich nicht eben kraft ſeines Weſens als Folge ausdrückte; ſonach muß die Welt eben ſo nothwendig Gott, als Gott die Welt zum Inhalt haben. Hiermit fallen Gott und Welt in die Begriffseinheit des Abſoluten zuſammen, und ihre Zweiheit reducirt ſich auf einen Unterſchied von Grund und Folge, welcher gar nicht den Inhalt betrifft, und nur noch als Formunterſchied feſtgehalten werden kann. Als ſolcher ſtellt er ſich zunächſt am Sein dar, in ſofern das Sein der Folge als hervorgehend aus dem Grunde in der Form des Werdens auftritt, während das Sein des Grundes ruhendes Anſichſein iſt. Nichtsdeſtoweniger iſt es ein und daſſelbe Abſolute, welches ewig an ſich iſt, und ebenſo ewig aus ſich hervorgeht und ins Unendliche wird, was es an ſich iſt; daher denn auch Gott als das ewige Sein der Welt, und die Welt als das ewige

Werden Gottes ausgesprochen werden darf. Der hiermit am Sein des Absoluten sich ausdrückende formelle Unterschied von Ansichsein und Werden muß sich dann aber auch am Wesen desselben reflectiren. Da nämlich im Werden sich die Einheit des Seins zur unendlichen Vielheit von Momenten ausbreitet, so muß auch das in die Form des Werdens eintretende einige absolute Wesen sich zur Vielheit ausprägen, und in einer Mannichfaltigkeit besondrer Wesen auseinander treten, so daß das Weltwerden der unendliche Besonderungsproceß ist, in welchem das Absolute sein an sich allgemeines Wesen erschließt, wonach denn Gott das allgemeine Wesen der Welt, und die Welt die unendliche Besonderung Gottes ist. Das Verhältniß von Grund und Folge ist also in näherer Bestimmtheit nichts anderes als das des an sich seienden Allgemeinen und des werdenden Besondern; wenn daher das Denken kraft dieses Verhältnisses einen Unterschied zwischen Gott und Welt setzt, so muß es denselben doch zugleich auch aufheben, weil das Allgemeine ebenso dem Besondern, wie umgekehrt das Besondre dem Allgemeinen immanent ist. So ist denn das einige, identische Absolute als das ewige Allgemeine — Gott, als das Reich des Besondern — Welt, als der unendliche Prozeß aber,

in welchem es gleich sehr das Allgemeine ist und das Besondre wird, ist es die Identität Gottes und der Welt. Der Gegensatz des Absoluten und Nichtabsoluten besteht eben deswegen auch nur als ein verschwindender; die Welt selbst manifestirt ihn als verschwindenden, indem in ihr alles Gewordene — dieß aber eben ist das Nichtabsolute — ein bestandloses Endliches, und als solches nur der vorübergehende Träger ihres absoluten Inhalts ist. Was aber nicht verschwindet ist der unendliche Prozeß, in welchem sich der Unterschied von Gott und Welt fortwährend setzt, aber sich auch fortwährend in die Identität beider aufhebt. Gottes Verhältniß zur Welt ist daher in Wahrheit ein Verhältniß Gottes zu sich selbst; in's Unendliche nämlich führt Gott sich in den Unterschied des Absoluten und Nichtabsoluten ein, und in's Unendliche hebt er diesen Unterschied wieder auf und affirmirt sich eben hiermit als identisches Absolutes. Diese Selbstaffirmation in und mittelst seiner Selbstunterscheidung ist es aber auch allein, in welcher Gott wirklich ist; die Welt ist das unendliche Medium der göttlichen Selbstverwirklichung, nur in diesem Medium ist Gott daseiend, und hat daher keine andere Existenz als eine innerweltliche.

Treten wir jetzt dem hiſtoriſtiſchen Gedankengange in der Faſſung Gottes und ſeines Verhältniſſes zur Welt näher.

Alles Sein beruht auf Poſition, und hat an ihr ſeine Vorausſetzung. Der Unterſchied zwiſchen Gott und Welt kann daher nicht darin beſtehen, daß das Sein Gottes ein vorausſetzungsloſes iſt, während die Welt in ihrem Sein auf eine Vorausſetzung zurückgeht, (denn auf Vorausſetzung geht beider Sein zurück), ſondern allein darin, daß Gott die Vorausſetzung ſeines Seins in ſich ſelbſt, die Welt dagegen ſie nicht in ſich ſelbſt, ſondern in Gott hat. Hiermit ſind jedoch Gott und Welt nicht nur dem Weſen nach, ſondern kraft ihres Weſens auch dem Sein nach unterſchieden; Gottes Sein iſt weſentlich Durchſichſein, das Sein der Welt iſt dieß weſentlich nicht; Gott und Welt fallen demnach unter verſchiedene Begriffe des Seins, und müſſen folglich als außer einander ſeiend, gedacht werden. Da ferner die Welt durch Gott iſt, ſo enthält Gott ihre Poſition; ebenſo enthält er aber auch in ſeinem Durchſichſein ſeine Selbſtpoſition: weil nun das in dieſen beiden Poſitionen geſetzte Sein ein zwiefaches und verſchiedenes iſt, ſo müſſen auch die Poſitionen ſelbſt als verſchiedene Acte gefaßt werden.

Gottes Selbſtpoſition und ſeine Weltpoſition fallen daher in Gott ſelbſt außer einander, und zwar geht, da das Sein der Welt Gottes Sein vorausſetzt, die Selbſtpoſition Gottes ſeiner Weltpoſition abſolut voraus, und iſt durch ſie in keinerlei Weiſe vermittelt. Es zeigt ſich hiermit, daß der Begriff Gottes in dem des Weltgrundes keineswegs aufgeht, daß vielmehr nothwendig in Gott ganz unabhängig von ſeinem Verhalten zur Welt ein reines und völlig urſprüngliches Verhalten zu ſich ſelbſt gedacht werden muß, unter deſſen Vorausſetzung ſeine Beziehung zur Welt erſt möglich, der Begriff Gottes als Weltgrundes erſt vollziehbar wird. In ſeinem Verhalten zu ſich ſelbſt aber kann Gott nur dem reinen Gedanken des Abſoluten gemäß, alſo nur folgendermaaßen erfaßt werden. Gott iſt ſeinem Weſen nach abſoluter, ſein Sein ſetzender Act, und ſo die frei erzeugende Kraft ſeiner ſelbſt; kraft dieſes ſeines Weſens iſt er dann aber auch zweitens ſeine ewige Selbſtthat, mithin abſolut durch ſich ſeiend, und ebenſo iſt er drittens die ewige Beziehung ſeiner als Acts auf ſich ſelbſt als That, und hierin ſeine abſolute Selbſtaffirmation, vermöge welcher er nicht bloß durch ſich, ſondern zugleich für ſich iſt. Demnach iſt Gott ſeinem reinen Begriffe nach

abſolutes, frei durch und für ſich ſeiendes Weſen; und da der Gedanke eines ſolchen Weſens kein andrer als der des abſoluten Subjectes iſt, ſo ergiebt ſich die Nothwendigkeit, Gott in ſeinem urſprünglichen, durch die Welt unvermittelten Verhalten zu ſich ſelbſt als ewiges Subject zu denken. Wenn ſich hiermit nun der Gottesbegriff im Denken vollſtändig vollbringt, ohne daß darin irgend eine Beziehung zur Welt vorkommt, wenn demnach dieſe Beziehung nicht als ein nothwendiges Moment in Gott gedacht werden kann, ſo bleibt gleichwohl das Verhältniß Gottes zur Welt als eine Thatſache im Bewußtſein ſtehen. In ſolchem Charakter der Thatſächlichkeit muß aber auch das Denken dieſes Verhältniß belaſſen. Denn bezieht ſich gleich die Welt nothwendig auf Gott als auf ihre Vorausſetzung, ſo bezieht ſich doch nicht umgekehrt Gott nothwendig auf die Welt, weil in ſeiner ewigen Selbſtpoſition und Selbſtaffirmation das Moment des Nichtabſoluten, welches in der Welt ſeinen Ausdruck hat, ſchlechterdings nicht vorhanden iſt, daher denn auch die Welt nicht als nothwendige Folge, ſondern nur als der thatſächliche Effect Gottes, d. h. als eine auf den Act freier Selbſtbeſtimmung zurückgehende Gottesthat zu faſſen iſt. Das Reſultat des

hier Entwickelten ist demnach das speculative Bewußtsein, daß Gott kraft seines ihm wesentlichen absoluten Verhaltens zu sich selbst als ewiges, außer- und vorweltliches Subject wirklich ist, und aus dieser Wirklichkeit heraus sich zur freien Ursache eines Nichtabsoluten bestimmt, eben hierin die Welt außer sich setzt, und sich frei auf dieselbe bezieht.

Nachdem wir hiermit die beiden Standpunkte des Naturismus und Historismus in der Bestimmung des Gottesbegriffs sich ihrer Eigenthümlichkeit gemäß aussprechen ließen, können wir Folgendes als das Ergebniß des Mitgetheilten bezeichnen.

Alle naturistische Philosophie hat an der Idee des innerweltlichen Gottes ihre höchste Wahrheit; alle historistische dagegen hat diese Wahrheit an der Idee des außerweltlichen Gottes. Der innerweltliche Gott ist in seiner schlechthin primitiven Begriffsbestimmung ein Ansich seiendes, somit reines Object; erst mittelst eines unendlichen Verendlichungsprocesses und der daran hervorbrechenden Negation der Endlichkeit gelangt er zur Selbstaffirmation und wird für sich, oder Subject. Es wird dieß aber auch nur, ohne es jemals zu sein. Denn da der Verendlichungsproceß ein unendlicher ist, so ist er auch für die Negation unüber-

windlich und vermag durch ſie nicht aufgehoben zu werden; das Verneinen der Endlichkeit oder das göttliche Subjectwerden kann daher ſelbſt nur ein unendlicher Proceß ſein, und Gott mithin in der Welt nur in's Unendliche für ſich werden, ohne ſich darin jemals in ſeiner Abſolutheit zu erreichen. Daher denn auch die Welt nächſt ihrer unendlichen objectiven Fülle ein ſubjectives Weſen enthalten muß, an welchem die göttliche Selbſtaffirmation ihre Darſtellung hat. Der Menſch iſt dieſes ſubjective Weltweſen. Aber der Menſch negirt nur die Endlichkeit, ohne ſie aufheben zu können; er iſt in ſofern ſelbſt endliches Subject, oder Individuum, und als ſolches der bloß tranſitoriſche Ausdruck jener Selbſtaffirmation; nur als Geſchlecht und zwar in der unendlichen Reihenfolge der Generationen, ſtellt er das Werden der göttlichen Subjectivität dar, ein Werden mithin, worin Gott zwar ſtets als das unendliche Ziel ſeiner ſelbſt manifeſt iſt, aber niemals als erreichtes Ziel, d. h. als abſolutes Subject zur Wirklichkeit gelangt. Der außerweltlich gedachte Gott dahingegen iſt in ſeinem primitiven Begriffsmoment abſoluter Act; als ſolcher aber kann er gar nicht anders gefaßt werden, denn als Selbſtpoſition, mithin als ſich abſolut auf ſich ſelbſt

beziehend. Gottes Selbſtpoſition enthält darum auch gleicherweiſe ſein ewiges Sein und ſeine ewige Selbſtbejahung, ſo daß hier ein Unterſchied zwiſchen Anſichſein und Fürſichſein gar nicht geſetzt werden kann, und folglich jeder Vermittelungsproceß Gottes mit ſich ſelbſt durch Negation von vornherein undenkbar iſt. Der Begriff des außerweltlichen Gottes ſchließt den Gedanken aus, daß Gott an ſich abſolutes Object ſei; nur durch und für ſich iſt er dieß, und eben deswegen von Ewigkeit abſolutes Subject; während der innerweltliche Gott, weil er an ſich abſolutes Object iſt, einen unendlichen Vermittelungs- oder Subjectivirungsproceß eingehen muß, in welchem er gleichwohl niemals abſolutes Subject wird, und daher in's Unendliche abſolutes Object bleibt. Die Begriffe des innerweltlichen und außerweltlichen Gottes ſind daher nicht bloß verſchieden, ſondern einander diametral entgegengeſetzt; ein Gegenſatz, welchen die gewöhnliche Redeweiſe unmittelbar darin zu Tage legt, daß ſie den außerweltlichen Gott in ſeiner abſoluten Subjectheit als weſentlich perſönlichen, den innerweltlichen dagegen in ſeiner abſoluten Objectheit als weſentlich unperſönlichen Gott ausſpricht.

Zwiſchen naturiſtiſcher und hiſtoriſtiſcher Speculation beſteht ſonach ein principieller Gegenſatz, und es muß dieſer ſeinen Einfluß auf die ganze Durchführung der Philoſophie erſtrecken. Es leuchtet nämlich ein, daß der Naturismus alle ſowohl in der Natur als in der Geſchichte ſich darlegende Wirklichkeit ihrer Wahrheit nach nur als unendlichen Gottesprozeß in ſeiner gedoppelten Form der Verendlichung und der Negation der Endlichkeit auffaſſen kann. Da nun in dieſem Prozeß ſich nichts Andres als Gottes ewige und nothwendige Natur explicirt, ſo wird dem naturiſtiſchen Denken eben hiermit das ganze Reich der Wahrheit zur abſoluten Natur, der im unmittelbaren Bewußtſein feſtgehaltene Gegenſatz von Natur und Geſchichte aber zum bloßen Formunterſchied im abſoluten Naturprozeß ſelbſt. Der hiſtoriſtiſchen Speculation dagegen muß alles Wirkliche in ſeiner Wahrheit zur Geſchichte werden; denn ſchon das Sein Gottes kann ſie nur als abſolutes, frei ſich vollbringendes Handeln, mithin als ewige Geſchichte faſſen, und eben ſo muß ſie die ihr in der Welt entgegentretende Natur auf eine freie Cauſalität Gottes, auf ein göttliches Handeln zurückführen, alſo gleichfalls als Geſchichte verſtehen, ſo daß ihr demnach der in der Welt erſcheinende Gegenſatz von Na-

tur und Geſchichte in der Idee einer abſoluten, göttlichen Geſchichte verſchwindet und erliſcht. Sonach erweiſen ſich Naturismus und Hiſtorismus als diametral entgegengeſetzte, jede Vermittlung ausſchließende Weltanſchauungsweiſen, die vermöge ihrer abſoluten Allgemeinheit zugleich die beiden großen Kategorieen bilden, in welche alle beſonderen Geſtalten der Speculation fallen. Alle Darſtellungen der Philoſophie nämlich, in denen die Idee prinzipiell durch den Begriff des abſoluten Seins, und eben deswegen Gott als innerweltlich beſtimmt wird, müſſen die Geſchichte auf Natur, die Freiheit auf Nothwendigkeit reduciren, und ſind mithin, wie ſehr ſie ſich auch übrigens in ihrer Durchführung unterſcheiden mögen, Geſtalten der naturiſtiſchen Weltanſchauung, daher ſie auch ſämmtlich im prägnanten Sinne des Worts Naturphiloſophie genannt werden dürfen. Und ebenſo muß andrerſeits jede ſpeculative Gedankenentwicklung, welche die Idee primitiv durch den Begriff des abſoluten Acts, folglich Gott als außerweltlich beſtimmt, alle Natur auf Geſchichte, alle Nothwendigkeit auf Freiheit zurückführen; jede ſolche Darſtellung iſt daher ein Ausdruck der hiſtoriſtiſchen Weltanſchauung, und ſomit weſentlich Geſchichtsphiloſophie.

Die Aufgabe unſrer heutigen Vorleſung iſt hiermit gelöſt. Es ſollte nämlich, nachdem wir die lebendige Speculation der Gegenwart als Geſchichtsphiloſophie ausgeſprochen, ein näherer Begriff derſelben entwickelt werden. Dieſe Entwicklung iſt gegeben, und ihr gemäß dürfen wir jetzt die Philoſophie der Gegenwart als diejenige bezeichnen, welche von der Idee des außerweltlichen oder perſönlichen Gottes bewegt, das Reich der Wirklichkeit aus dieſer Idee als eine den freien göttlichen Zweck realiſirende Geſchichte zu erkennen ſtrebt, während die frühere, in Hegel zum Abſchluß gelangte, aber auch abgelaufene ſpeculative Entwicklung weſentlich Naturphiloſophie, d. h. von der Idee des immanenten Gottes beſtimmte, und aus ihr alles Wirkliche als einen an ſich nothwendigen Prozeß begreifende Erkenntniß geweſen iſt. Dieſer durchaus principielle Unterſchied der lebendigen Zeitphiloſophie gegen die in der Gegenwart nur noch als Reminiscenz nachklingende Hegel'ſche Lehre ſollte Ihnen zu beſtimmtem Bewußtſein kommen, und darum mußte die Darſtellung in der ſpeculativen Begriffsbeſtimmung der Gottesidee nach naturiſtiſcher und hiſtoriſtiſcher Faſſung ausführlich ſein. Sie ſind dadurch in den Stand geſetzt zu erkennen, daß die Poſition der Außerweltlichkeit Gottes

ſpeculativ wenigſtens ebenſo berechtiget iſt, als die ſeiner Innerweltlichkeit; daß ihr aber ſogar eine höhere Berechtigung einwohne, wird ſich hoffentlich im weiteren Verlauf unſrer Vorträge herausſtellen. Eins iſt gewiß, und ſchon das heute mitgetheilte iſt geeignet es einleuchtend zu machen, daß jedenfalls die Waffen populären Räſonnements, mit welchen die letzten Ausläufer Hegelianiſcher Denkweiſe die Idee des außerweltlichen Gottes zu bekämpfen ſtreben, an die Höhe dieſer Idee gar nicht hinanreichen, und dieſe Beſtrebungen nicht ſowohl ein wiſſenſchaftliches Beſtreiten der neuen Philoſophie als vielmehr nur eine in ſich machtloſe Idioſynkraſie dagegen an den Tag legen.

Siebente Vorlesung.

Die Geschichtsphilosophie als Resultat der Entwicklung moderner Speculation.

Nachdem wir die Idee der Geſchichtsphiloſophie, deren allſeitige Entwicklung das ſpeculative Problem unſrer Zeit iſt, ihrem weſentlichen Begriffe nach uns näher beſtimmt haben, muß es zunächſt unſre Aufgabe ſein, die Erhebung des wiſſenſchaftlichen Zeitgeiſtes auf den geſchichtsphiloſophiſchen Standpunkt, oder den Uebergang deſſelben von naturiſtiſcher zu hiſtoriſtiſcher Weltanſchauung als Thatſache nachzuweiſen. Dies nöthiget mich, Ihre Aufmerkſamkeit heute auf den geſchichtlichen Entwicklungsgang der Philoſophie überhaupt hinzulenken, als deſſen factiſches Reſultat uns dann jener Uebergang wohl von ſelbſt entgegentreten wird.

In Betreff der antiken und der mittelalterlichen Philoſophie, auf welche hier natürlich nicht näher eingegangen werden kann, wird es genügen, Sie darauf aufmerkſam zu machen, wie dieſe beiden großen Formationsperioden der Speculation ſich eben darin weſent-

lich unterſcheiden, ja entgegengeſetzt zu einander verhalten, daß die erſtere den naturiſtiſchen, die letztere den hiſtoriſtiſchen Standpunkt in ſich ausprägt. Die griechiſche Philoſophie beſtimmte in allen Phaſen ihres Geſtaltungsprozeſſes das Abſolute als rein Objectives, als ewige und nothwendige Natur; ſie kannte keinen andern Gott als das der Welt principiell einwohnende, in abſoluter Beſtimmtheit Anſichſeiende; wie dies denn auch vermöge ihres tiefen und weſentlichen Zuſammenhanges mit der in Naturanſchauung wurzelnden ethniſchen Religion nicht anders ſein konnte. Der ſcholaſtiſchen Philoſophie dagegen, welche aus dem Chriſtenthum und der demſelben immanenten Geſchichtsidee herauswuchs, war das Abſolute reines Subject, der ewig ſich ſelbſt erzeugende, frei für ſich ſeiende und in freier Selbſtbeſtimmung die Welt ſchaffende Gott.

Finden ſich hiermit nun zwar ſchon vor dem Beginn der neueren Zeit die beiden entgegengeſetzten Standpunkte der Philoſophie im Leben der Speculation entwickelt, ſo iſt dagegen auch nicht zu verkennen, daß dieſe Entwicklung einſeitig und unvollſtändig war. Das ſchwierigſte Problem nämlich, welches ſich auf beiden Standpunkten gleicherweiſe darbietet, hat weder die antike noch die mittelalterliche Speculation zu löſen

vermocht. Wir erinnern uns aus dem letzten Vortrage, daß dieſes Problem in der Forderung beſteht, den im concreten Bewußtſein ſich findenden Widerſtreit zwiſchen natürlicher und geſchichtlicher Wirklichkeit zu ſchlichten. Dieſer Forderung gemäß muß eine ſich vollſtändig durchführende naturiſtiſche Philoſophie das geſchichtliche Weltleben aus der Natur begreifen, und als eine beſondre Naturgeſtalt aufzeigen; ſo wie umgekehrt der ſich völlig entwickelnde ſpeculative Hiſtorismus das Weſen der Natur aus der Geſchichtsidee verſtehen, und als ein Moment der Geſchichte ſelbſt erfaſſen muß. Weder aber vermochte die griechiſche Philoſophie die Geſchichte aus der Natur, noch die ſcholaſtiſche die Natur aus der Geſchichte zu erkennen. Dem antiken Geiſte fehlte das Bewußtſein eines univerſalgeſchichtlichen Lebens gänzlich; zu einem empiriſchen Wiſſen beſondrer Geſchichten, wie ſie den Lebensinhalt einzelner Völker bilden, brachte er es wohl; aber die Idee des menſchlichen Geſchlechts als einer geiſtigen Einheit, welche in ihrer durch die Zeiten ſchreitenden freithätigen Entwicklung einen Weltzweck vollbringt, als worin ja doch allein die Welt ſelbſt einen geſchichtlichen Charakter gewinnt, iſt ihm ſtets fremd geblieben. Die griechiſche Philoſophie vermochte ſich daher nicht

einmal zu dem Problem zu erheben, das Geſchichtsleben der Welt mit dem abſoluten Naturprozeß derſelben in inneren Zuſammenhang zu bringen, und daraus zu erkennen. Dem Geiſte des Mittelalters dahingegen ging eben ſo ſehr das Bewußtſein der natürlichen Weltentwicklung ab. Ihm genügte es die Natur ihrem Daſein nach auf einen göttlichen Schöpfungsakt zu beziehen, auf eine Vertiefung in ihr Weſen ließ er ſich nicht ein; erſt an dem Menſchen, und zwar nicht am natürlichen ſondern am geiſtigen Menſchen empfing er ſein Erkenntnißobject, und von ihm aus erbaute er ſich dann ſeine rein ſpirituelle Welt, nicht bloß im Unterſchiede, ſondern ſogar im Gegenſatze zur natürlichen Welt. Seine Metaphyſik führte ihn nicht wie die antike zur Phyſik, ſondern zur Pneumatik, von welcher aus ihm die Natur als bloß körperliches Weſen zur Negation des Geiſtigen herabſank; daß ſie gleichwohl mit dem Geiſterreich in einem inneren und weſentlichen Zuſammenhang ſtehen müſſe, kam ihm nicht ins Bewußtſein, und ſo konnte er gar nicht zu dem Probleme gelangen, die Natur als ein integrirendes Moment der in der Welt ſich vollbringenden göttlichen Geſchichte zu begreifen.

Eben dadurch aber, daß die griechiſche und die

mittelalterliche Speculation die beiden entgegengeſetzten Standpunkte der Philoſophie nur einſeitig ausgeprägt hatten, wurden ſie die Vorausſetzung der neueren Philoſophie, und man kann es als die immanente Aufgabe aller ſeit der Reformation zur Entwicklung gelangten Speculation betrachten, die Einſeitigkeit der beiden früheren Geſtaltungsperioden der Philoſophie in einer höheren, Natur und Geſchichte gleichſehr umfaſſenden Erkenntniß zu überwinden. Hierbei verſteht es ſich von ſelbſt, daß auch die neuere Philoſophie von einem der beiden allgemeinſten Standpunkte des ſpeculativen Wiſſens, die wir als Naturismus und Hiſtorismus bezeichnet haben, ausgehen mußte; auch begreift es ſich leicht, daß der Standpunkt, von welchem ſie wirklich ausging, zunächſt nur der naturiſtiſche ſein konnte. Denn durch Nichts ſchied ſich der Geiſt der neueren Zeit ſchon im Beginn ſeiner Entfaltung ſchärfer vom Mittelalter, als durch ſeinen Drang, in der natürlichen Welt, welcher er durch die ſcholaſtiſche Intelligenz ſo lange entfremdet geweſen, ſeine Heimath wieder zu gewinnen. Mit tiefer Luſt legte er ſein Intereſſe in die Beobachtung der ſinnlich manifeſten Natur, und ergriff an ihr ein der Erkenntniß unmittelbar zugängliches, ſich ſelbſt tragendes Reich der Wahrheit; raſch

begann er ſich die Geſetze deſſelben zu erſchließen, und eine neue Phyſik und Aſtronomie, kühner und wahrer als die antike, eine neue Mathematik, reicher als die griechiſche, gelangten gar bald zur Wirklichkeit, während eine großartige, begeiſterte Philologie die Litteraturen Griechenlands und Roms in das friſche Streben der verjüngten Zeit hineinzog, und den Geiſt des claſſiſchen Alterthums zum Lebenselement der neuen Gegenwart, ja zum Pädagogen der kommenden Geſchlechter für eine natürliche Weltanſchauung erhob. Hatte im Mittelalter die theologiſche Idee das Wiſſen beherrſcht, ſo trat jetzt die phyſiologiſche Idee an ihre Stelle; ein dem antiken Naturbewußtſein innigſt verwandter Sinn rang ſich auf dem Boden der chriſtlichen Geſchichte ins Daſein, und gelangte immer entſchiedener zur Herrſchaft im Reiche der Intelligenz, während im ſocialen Leben das Chriſtenthum nach wie vor die leitende und ordnende Macht blieb. Da nun dem Chriſtenthum der Hiſtorismus immanent iſt, ſo war ſchon hierdurch ſelbſt dafür geſorgt, daß der neue, von der Naturidee bewegte Geiſt, ohne ſich dem Leben zu entfremden, ſich gegen die darin manifeſtirte Geſchichtsidee auf die Dauer nicht gleichgültig verhalten konnte.

Zunächſt zwar vindicirte ſich die Intelligenz bloß an der ſinnlichen Natur das ihr unmittelbar zugängliche und zuſtehende Erkenntnißgebiet, ohne in die im chriſtlichen Bewußtſein vorgeſtellte überſinnliche Welt maaßgebend, oder auch nur mitbeſtimmend hinübergreifen zu wollen. Sie anerkannte vielmehr die bereits vollſtändig ausgebildete dogmatiſche Theologie in ihrer Berechtigung auf dem Glaubensgebiete, nur zog ſie ihr wiſſenſchaftliches Intereſſe aus dieſem Gebiete zurück und legte es in die Erſcheinungswelt. Alſo entwickelte ſich ein durch ſinnliches Wahrnehmen und verſtändiges Erklären vermitteltes, erfahrungsmäßiges Wiſſen der Wirklichkeit unabhängig von dem religiöſen Bewußtſein, von welchem es ſich eben nur äußerlich ergänzen ließ, und ſich damit von der Verbindlichkeit befreite, von ſeinem ſinnlichen Standpunkte aus ſelbſt den Uebergang in die überſinnliche Welt, in das Reich der Idee zu vollbringen. Freilich konnte dieſer Empirismus, welcher im ſiebenzehnten Jahrhundert ſich ausbildete und im achtzehnten eine Weltmacht wurde, je conſequenter er ſich geſtaltete, um ſo weniger dem Schickſal entgehen, kraft ſeiner Abweiſung der Idee auch ſeinen ohnehin nur äußerlichen Zuſammenhang mit der Religion aufgeben zu müſſen, und ſo ſehen

wir ihn denn im vorigen Jahrhundert zuletzt wirklich als einen nicht ſowohl gottesleugneriſchen als vielmehr gottverlaſſenen Materialismus, dem der Geiſt zur bloßen Eigenſchaft des Körpers herabſank, auftreten.

Eben deswegen drückte aber auch der Empirismus, wiewohl in ihm die neue Weltzeit ſich am ſchärfſten vom Mittelalter abſchied, ſchon von Haus aus gar nicht das ganze Streben der Intelligenz aus, ſondern ſtellte nur eine nothwendige, aber für ſich allein ungenügende Richtung deſſelben dar, die ihre Ergänzung im Zeitalter forderte und auch wirklich fand. Indem der Geiſt der modernen Welt ſeiner Kraft als einer zur Naturerkenntniß zureichenden bewußt ward, ging er ſich in ſeiner Autarkie zur Erfaſſung der Wahrheit überhaupt auf; ein bloß ſinnlich ſich vermittelndes Wiſſen konnte darum ſein Streben nicht erſchöpfen, auch das dem vernünftigen Denken allein zugängliche Reich der Idee mußte er ſich erſchließen. Gleichzeitig mit der ſinnlichen Empirie trat daher die rein rationale Speculation ins Leben, und das nämliche ſiebenzehnte Jahrhundert, in welchem durch Bacon von Verulam der Empirismus ſeine erſte Ausbildung empfing, zeigt uns in Carteſius den Beginn eines in ſich reichen und machtvollen Entwicklungslebens der

Philoſophie, welches ſich bis in unſere Gegenwart fortſetzt. Darin zwar ſtimmten die empiriſche und die ſpeculative Richtung mit einander überein, daß ſie beide an dem Naturgedanken ihren weſentlichſten Lebenskern hatten, und von dieſem Gedanken aus gleicherweiſe die Gründung eines vom chriſtlich theologiſchen Bewußtſein unabhängigen Reiches der Wiſſenſchaft anſtrebten. Aber die Speculation konnte nicht wie die Empirie den Inhalt jenes Bewußtſeins dem Glauben anheimſtellen; das Ueberſinnliche in ihren Gedankenkreis hineinziehend, mußte ſie ſelbſt vom reinen Denken aus zu einem theologiſchen Wiſſen gelangen, kraft deſſen ſie ſich keine Glaubenswahrheit gefallen laſſen konnte, welche von dem natürlichen Denken nicht aſſimilirbar war, alſo eigentlich demſelben ſchon urſprünglich angehörte. Je reifer und gediegener daher die Philoſophie in ſich ſelbſt wurde, deſto weniger vermochte ſie es, ſich gegen die poſitive Religion gleichgültig zu verhalten, und bald begann ſie gegen alles Dogmatiſch-chriſtliche, ſoweit daſſelbe ſich von ihrem Gedanken nicht durchdringen ließ, eine theils kritiſche, theils ſkeptiſche Stellung anzunehmen. Wie ſie in der rein rationalen Entwicklung der Rechtsidee allen thatſächlich gegebenen Rechtsbeſtimmungen ein Naturrecht

gegenüberſtellte, welchem keine poſitive Geſetzgebung widerſtreiten dürfe, und das der Maaßſtab für die innere Wahrheit aller geſchichtlichen Rechtsgeſtaltungen ſein ſollte, ebenſo ſetzte ſie auch in der ſpeculativen Entwicklung der Gottesidee eine rationale Theologie der hiſtoriſchen, ja eine natürliche Religion der poſitiven oder offenbarten gegenüber, und wiewohl ſie zunächſt nur die Uebereinſtimmung aller thetiſchen Glaubenslehren mit dem natürlichen Gottesbewußtſein forderte, ging ſie doch bald zur Anerkenntniß der Entbehrlichkeit jeder übernatürlichen Gottesoffenbarung, und von da zu dem Erweis der Unmöglichkeit einer ſolchen fort.

Speculative Philoſophie und Empirismus wie entgegengeſetzt auch ſonſt in ihrer Auffaſſung der Wahrheit, begegneten daher einander zuletzt in ihrer negativen Stellung zum Chriſtenthum und mithin auch zum ſocialen Leben, inſoweit daſſelbe noch immer vom chriſtlichen Bewußtſein bewegt wurde. Der härteſte Bruch zwiſchen Wiſſen und Leben erfolgte, ja das Leben ſelbſt zerklüftete ſich in herbem inneren Widerſtreit, weil es die Macht des Wiſſens eben ſo wenig von ſich abhalten, als ihm ſeine religiöſen Elemente aufopfern konnte, und daher einerſeits in einer dem Naturſtand-

punkt angehörenden Bildung aus der christlichen Idee völlig heraustrat, andererseits sein historisch überkommenes religiöses Bewußtsein durch eine, allen Einfluß der wissenschaftlichen Intelligenz abweisende, ja ihn als verunreinigend und ungöttlich fliehende Frömmigkeit zu retten suchte. Und zu solchem Zerfallen des Lebens mit sich selbst mußte sogar die Philosophie viel mehr noch beitragen als die rein empirische Weltansicht, weil diese letztere das religiöse Bewußtsein überhaupt vernichtete, die Speculation dagegen ihre Waffen nur gegen die positive Religion kehrend, zugleich einen Ersatz für dieselbe in der Entwicklung eines natürlichen Gottesbewußtseins darbot.

Hierdurch selbst jedoch, daß die speculative Philosophie nicht, wie die sinnliche Empirie, die Gottesidee aufgab, sondern sich stets von ihr als einem unveräußerlichen Princip bewegen ließ, war für sie das Problem gesetzt, den Bruch des Lebens mit seiner Religion, welchen vornehmlich sie bewirkt hatte, auch zu heilen, ein Problem, das sie freilich nur dann zu lösen vermochte, wenn sie im Fortgang ihrer wissenschaftlichen Entwicklung selbst zu einem Standpunkte hingeleitet wurde, welcher jeden Widerstreit zwischen dem speculativen und dem religiösen Gottesbewußtsein auf-

lösend, das Christenthum als den realen Ausdruck der im vernünftigen Denken sich aussprechenden Gottesidee zur Anerkenntniß brachte. In der That war denn auch die Erreichung eines solchen Standpunktes das immanente, wiewohl unbewußt angestrebte Ziel der ganzen philosophischen Arbeit neuerer Zeit. Dem Zuge nach diesem Ziele gehorchend ward jedoch die Speculation unaufhaltsam dazu gedrängt, den Uebergang vom naturistischen zum historistischen Princip nicht nur in freier Position sondern zugleich als einen nothwendigen, von der Wissenschaft selbst geforderten zu vollbringen, und eben hierin den Gegensatz der beiden früheren einseitigen Gestaltungsperioden der Philosophie, der griechischen und mittelalterlichen, in einer höheren und allseitigen Gedankenformation zu überwinden und zu versöhnen. Und diese Bewegung hat sich wirklich vollzogen; lassen Sie mich die wesentlichen Momente derselben, wie die Geschichte der neueren Philosophie sie ausspricht, Ihnen in einem raschen Ueberblick vergegenwärtigen.

Die Entwicklung der modernen Speculation hatte in der vorkantischen Zeit ihre wesentlichen Repräsentanten an Cartesius, Spinoza und Leibnitz. Diese drei Philosophen, wie verschieden auch sonst in ihren

Anſichten, ſtimmten doch darin mit einander überein, daß ſie die abſolute Idee ihrem primitiven Begriffe nach als Subſtanz beſtimmten, womit denn der Standpunkt des ganzen durch ſie bezeichneten philoſophiſchen Gedankenproceſſes ſchon unmittelbar als der naturiſtiſche ausgeſprochen war. Zunächſt trat der Naturismus freilich nur ſchwankend und ſich ſelbſt noch nicht völlig verſtehend auf. Carteſius, in ſeiner Ausbildung noch mit der Scholaſtik des Mittelalters zuſammenhängend, hielt den Gedanken eines extramundanen, die Welt ſchaffenden Gottes feſt. Er beſtimmte ihn jedoch als Subſtanz, und da er auch die Welt als Subſtanz ſetzte, und ihr eben damit ein ſelbſtſtändiges, weſenhaftes Inſichſein zuerkannte, ſo geſtalteten ſich in ihm zwei völlig disparate Weltbegriffe zugleich, die er beide als wahr affirmirte, ohne ſich eben ſonderlich Mühe zu geben, ſie mit einander in einen inneren Zuſammenhang zu bringen. Nach dem einen ging ihm die Welt in der ganzen Fülle ihres geſtalteten Inhaltes auf einen abſoluten Schöpfungsact Gottes als das Werk ſeiner Allmacht zurück; nach dem andern war die Mannigfaltigkeit der exiſtirenden Weltweſen ein Reſultat des ſelbſtändigen Geſtaltungsproceſſes der Weltſubſtanz ſelbſt, welche der ihr immanen-

ten Weſensbeſtimmtheit als einem abſoluten Geſetze folgend, ſich nothwendig zu dem geordneten Reichthum der Wirklichkeit entfalten mußte. Er erklärte es einerſeits für eine ganz richtige und angemeſſene Vorſtellung, daß Gott die Welt, ſo wie ſie ſich jetzt darbietet, gleich von Anfang an geſchaffen habe, meinte aber andererſeits gleichwohl, es geſchehe dem Wunder der Schöpfung gar kein Abbruch, wenn man dieſen göttlichen Act auch nur auf die Poſition einer formloſen Subſtanz beſchränke, wofern dieſe nur mit einer beſtimmten, durch abſolute Naturgeſetze geregelten Wirkungsfähigkeit ausgeſtattet ſei, weil auch ſo das ganze Reich des Wirklichen, wie es jetzt iſt, im Laufe der Zeit ſich habe formiren müſſen. Und da, wie er weiter bemerkte, die Natur der Dinge bei dieſer letztern Betrachtungsweiſe ſich leichter begreifen läßt, ſo entſchied er ſich für dieſelbe, d. h. er entſchied ſich dafür, die Weltſubſtanz ſo zu betrachten, als ob ſie abſolut wäre, und nur dem immanenten Geſetze ihres Weſens gehorchend, aus ſich ſelbſt heraus den Geſtaltungsproceß vollbracht habe, in welchem das Univerſum mit all ſeinem gegenwärtigen Inhalt zur Wirklichkeit gelangt ſei. Hiermit war denn von ihm in Wahrheit der Standpunkt des immanenten Weltprincips, alſo des

Naturismus eingenommen, wenn er auch in einem unendlichen Hintergrunde den außerweltlich ſchaffenden Gott des chriſtlichen Bewußtſeins als eine heilige, unantaſtbare Wahrheit ſtehen ließ.

Mit kühnen Hoffnungen und freudiger Zuverſicht entwarf nun Carteſius den großen Plan, das weite Reich des Wirklichen als ein nothwendiges Reſultat der ſich geſetzmäßig entfaltenden Weltſubſtanz darzuſtellen. Vor Allem mußte es ihm darum zu thun ſein, das allgemeine Weſen dieſer Subſtanz ſelbſt, ihre abſolute Natur begrifflich zu erfaſſen; da jedoch eine einfache Selbſtbetrachtung ihn unmittelbar dazu nöthigte, Geiſtigkeit und Körperlichkeit von einander zu unterſcheiden, und folglich das Vorhandenſein zweier weſentlich verſchiedener Naturen im Univerſum anzuerkennen, deren eine im Denken, die andere in der räumlichen Ausdehnung ſich darlegt, ſo verdoppelte ſich ihm das ſubſtanzielle Weltweſen zu zwei von einander unabhängigen Subſtanzen, einer denkenden und einer ausgedehnten, welche innerlich von einander geſchieden, ſich lediglich dem eigenthümlichen Geſetz ihrer beſonderen Natur gemäß, in der Welt entfalteten. Und hiermit hatte ſich denn auch die Aufgabe des Philoſophen dahin näher beſtimmt, das körperliche Univer-

ſum aus dem immanenten Geſetze der ausgedehnten Subſtanz, und das ganze Reich der geiſtigen Phänomene, welche den Inhalt des menſchlichen Seelenlebens bilden, aus der urſprünglichen Natur der denkenden Subſtanz mit wiſſenſchaftlicher Nothwendigkeit zu begreifen.

Was Carteſius für die Löſung ſeiner Aufgabe geleiſtet, entſprach ſeinen Verheißungen nicht und iſt Fragment geblieben; ja er hatte ſogar in den Grundlagen ſeiner Speculation ſich ſelbſt ein Problem geſchaffen, das ihn in unüberwindliche Schwierigkeiten verflocht. Wie ſollte nämlich jene Wechſelbeſtimmung zwiſchen Geiſt und Körper, welche ſich im Leben des Menſchen ja unläugbar kundgiebt, zu erklären ſein, wenn doch hier zwei Subſtanzen, deren jede nur durch ihr immanentes Weſensgeſetz beſtimmbar, dennoch als einander gegenſeitig beſtimmend gedacht werden mußten? Es war dies eine Frage, welche die von Carteſius angeregten Geiſter tief beſchäftigte, und ſogar Verſuche hervorrief, Gott aus dem dunkeln Hintergrunde, wohin ihn Carteſius verwieſen, in den Weltproceß hineinzuziehen, damit er hier durch ein fortgeſetztes Wunder den Verkehr der Subſtanzen mit einander vermittele. In ſolchen, die Carteſianiſchen Prämiſſen un-

verändert feſthaltenden Verſuchen bezeichnete ſich indeß die Fortentwicklung der Philoſophie keineswegs. Der wahre Fortſchritt lag in der Befreiung des nunmehr erſchloſſenen naturiſtiſchen Standpunktes von der Halbheit, in welcher er zunächſt aufgetreten war. Und dieſe Befreiung ließ nicht auf ſich warten: mit rückſichtloſer Strenge ſprach Spinoza aus, was, wiewohl unentwickelt, ſchon in der Speculation des Carteſius enthalten war, und was dieſer Philoſoph ſelbſt hätte ſagen müſſen, wenn er ohne Nachgiebigkeit gegen herrſchende theologiſche Vorſtellungen ſich lediglich von der Conſequenz ſeines principiellen Gedankens hätte leiten laſſen.

Nachdem nämlich Carteſius die Subſtanz als das Vorausſetzungslos-exiſtirende definirt, und eben deswegen Gott weſentlich als Subſtanz beſtimmt hatte, konnte er die Welt nicht als geſchaffen, ſomit als auf Vorausſetzung beruhend denken, ohne ihr ein ſubſtanzielles Sein außer Gott abzuſprechen; hinwiederum konnte er ſie nicht im ſubſtanziellen Charakter feſthalten, ohne ſie von jedem Schöpfungsact eines außer ihr ſeienden Gottes unabhängig zu faſſen. Jedenfalls alſo forderte ſein eigner Grundgedanke, keine ſubſtanzielle Scheidung Gottes und der Welt zuzulaſſen.

Spinoza erkannte dieſe Forderung, und ſetzte ihr gemäß Gott als abſolut unendliche Subſtanz, die Welt aber als unendliche Reihe endlicher Determinationen, in denen ſich das abſolute Weſen der Subſtanz entfaltet darlegt. Jede ſubſtanzielle Vielheit, folglich auch die Carteſianiſche Unterſcheidung einer denkenden und einer ausgedehnten Subſtanz verſchwand hiermit. Denken und Ausdehnung konnten dem Spinoza nur Attribute der einen abſoluten Subſtanz ſein; er faßte ſie als ewige Naturformen Gottes, deren jede ſeinen unendlichen Weſensgehalt ganz in ſich ausdrückt, und folgerte hieraus, daß die Determinationenreihe, darin Gott explicirt wird, ſich gleicherweiſe räumlich und intellectuell, d. h. in einer Körperreihe und einer ihr völlig entſprechenden Ideenreihe darſtellen müſſe, wornach denn auch jene Uebereinſtimmung zwiſchen Leib und Geiſt ſich von ſelbſt erklärte, welche unter der Carteſianiſchen Vorausſetzung einer ſubſtanziellen Verſchiedenheit beider unbegreiflich bleiben mußte.

Hiermit war denn der naturiſtiſche Standpunkt in der neuen Speculation zu ſcharfer ſyſtematiſcher Ausprägung gelangt; Gott war nicht nur als immanenter Grund der Welt, ſondern ſogar als deren alleiniger Inhalt, als das ſubſtanzielle Sein überhaupt im Cha-

rakter reiner Objectheit geſetzt. Spinoza hatte, was nur irgend an Perſönlichkeit oder Subjectivität erinnern konnte, z. B. Verſtand und Wille, ſorgſam aus dem Begriffe des Abſoluten entfernt; Gott war ihm in ſeiner Geiſtigkeit nicht minder als in ſeiner Räumlichkeit etwas durchaus Sachliches, und wie er ihn eine ausgedehnte Sache nannte, ſo ſtand er auch nicht an, ihn als denkende, ja als freie Sache zu bezeichnen. Die dem Geiſte weſentliche Beziehung auf ſich ſelbſt entging ihm zwar nicht, er bemerkte vielmehr, daß in dem unendlichen göttlichen Denken, welches alle möglichen Ideen umfaßt, nothwendig auch die Idee dieſes Denkens ſelbſt, alſo die Idee Gottes gegeben ſein müſſe, woraus dann weiter folgte, daß Gott im Denken nicht bloß als Ideenreihe ſeiner Determinationen, oder als Wiſſen der Dinge, ſondern auch als Idee ſeiner ewigen Weſenheit, oder als Wiſſen Gottes wirklich ſei. Aber dieſes Wiſſen dachte Spinoza nicht als göttliches Selbſtbewußtſein, ſondern als eben auch nur objectiv exiſtirenden adäquaten Gottesbegriff, der ſeinen Ausdruck ſogar am menſchlichen Geiſt hat, inwiefern dieſer nicht ſinnlich afficirtes Subject, ſondern Vernunft iſt, und als ſolche ſich zur Wiſſenſchaft des Abſoluten entfaltet. In die Vollbringung dieſer

Wiſſenſchaft ſetzte darum Spinoza den abſoluten Werth des Menſchen, deſſen wahrhaft ſittliches Leben, das er eben deswegen als intellectuelle Liebe zu Gott bezeichnete, eine Liebe indeß, in welcher das liebende Subject als bloßes Vehikel verſchwand, und nur Gottes ewige Beziehung auf ſich ſelbſt, oder ſein abſoluter Begriff vollbracht ward.

In Spinoza hatte die neuere Speculation mit dem Chriſtenthum vollſtändig gebrochen, und war wie plötzlich in ſo ſchneidenden Gegenſatz zu den herrſchenden religiöſen Vorſtellungen getreten, daß das Zeitalter zunächſt überraſcht, ja erſchreckt davor zurückwich, und im Spinozismus nur den präciſen Ausdruck alles deſſen erblickte, was in einer geſunden Philoſophie ſich als unwahr und falſch erweiſen müſſe. Eine andre Fortentwicklung der Carteſianiſchen Idee, eine andere Löſung der in ihnen enthaltenen Probleme, als Spinoza's daraus gezogene herbe Conſequenzen darboten, ward gefordert, und in dieſer Forderung empfing Leibnitz ſeine Miſſion.

Hatte Spinoza den Zuſammenhang der Carteſianiſchen Philoſophie mit chriſtlichen Vorſtellungen als einen blos äußerlichen, ihrem Principe ſogar widerſtreitenden aufgezeigt, ſo war dagegen Leibnitz von

dem Intereſſe bewegt, eben dieſen Zuſammenhang aufrecht zu erhalten, und was demſelben in den principiellen Gedanken des Carteſius widerſtrebte, aus dieſen zu entfernen. Wie daher Spinoza, um den Carteſiſchen Begriff der Subſtanz feſtzuhalten, die ſubſtanzielle Scheidung Gottes von der Welt aufhob, ſo mußte umgekehrt Leibnitz, um eben dieſe Scheidung fortbeſtehen zu laſſen, jenen Begriff der Subſtanz modificiren. Er that dieß auf durchgreifende Weiſe darin, daß er die Subſtanz weſentlich als Kraft beſtimmte, die in völlig ſpontaner Wirkſamkeit alles in ihr Mögliche zur Exiſtenz bringt. In näherer Entwicklung dieſer Beſtimmung zeigte er dann weiter, daß die Subſtanz, wie ſie als Kraft eine in ſich ſeiende einfache Einheit iſt, ſo auch in der Mannichfaltigkeit ihrer Aeußerungen ſolche Einheit bleibe, und ſich eben nur in ſich ſelbſt ſpecificire, daher auch ihre Thätigkeit nur ein inneres Vergegenſtändlichen oder Vorſtellen ihrer eigenen Capacität ſein könne. Daß eine derartige Krafteinheit geiſtiger Natur ſei, ſtellte ſich hiermit von ſelbſt heraus, und ſo ſprach denn Leibnitz die Geiſtigkeit, oder die Denkkraft im umfaſſendſten Sinne des Wortes als das alleinige Weſen der Subſtanz überhaupt aus. Jenes Denken alſo, welches Carte-

ſius und Spinoza nur als ein beſonderes Prädicat der Subſtanz gefaßt hatten, trat bei Leibnitz als die Subſtanz ſelbſt auf; ihm wurde alles Wirkliche hiermit zu einem Intellectuellen, und es exiſtirte für ihn überall nichts als die Denkkraft und die Gedanken, die ihre Aeußerung ſind. Wie fruchtbar dieſe Gleichſetzung von Subſtanz und Geiſt ſei, zeigte er in der ſyſtematiſchen Durchführung derſelben, eine Durchführung, die wir hier mit wenigen Worten näher bezeichnen müſſen, wie ſehr auch die Reichhaltigkeit derſelben einer kurzen Beſprechung widerſtrebt.

Leibnitz ſetzte Gott als abſolute Subſtanz, und eben hiermit als abſoluten Geiſt, nämlich als ewiges, ſich in ſeiner Unendlichkeit ſelbſt vorſtellendes Denken. Er unterſchied an dieſem Denken die abſolute Kraft als göttliche Macht, die intellectuelle Natur der Kraft als göttlichen Verſtand, und die abſolute Tendenz der Kraft ſich in Thätigkeit zu ſetzen als göttlichen Willen. Gottes Macht an ſich genommen war ihm eine ſchlechthin ſchrankenloſe, und darum Allmacht; den göttlichen Verſtand aber faßte er als bewegt von den ewigen Geſetzen der Wahrheit, und mithin als innerlich determinirt von logiſchen Principien. Vermöge dieſer Principien, welche den Unterſchied von Möglich-

keit und Unmöglichkeit bestimmten, beschränkte sich ihm nun zwar die Allmacht auf das Logisch-mögliche; aber dieses Mögliche selbst war unendliche Fülle, und in solcher Unendlichkeit mußte es der göttliche Verstand enthalten. Es folgte hieraus, daß, wiewohl Gott selbst das schlechthin nothwendige Object seines Denkens ist, der göttliche Verstand doch in diesem nothwendigen Denkinhalt nicht erschöpft sei, sondern auch alles sonstige Denkbare, also das unermeßliche Reich des Nichtnothwendigen, in welchem mit dem Seinkönnen das Nichtsein-können verbunden ist, kurz das Zufällige umfasse. In der logischen Natur des Zufälligen lag aber für Leibnitz schon ganz unmittelbar, daß es ein Beschränktes sei, welches als in sich ungenugsam zurückweise auf einen Grund, und über sich hinausdeute auf einen Zweck, mithin auch seiner wesentlichen Form nach eine unendliche, nach Gründen verknüpfte und nach Zwecken geordnete Reihe — mit einem Worte, ein System von unendlichem Inhalt bilden müsse. Nur als System konnte das Zufällige im göttlichen Verstande sein, und weil es auch als System die Möglichkeit des Nichtseins oder Andersseins involvirte, so mußte es nach unendlich vielen, verschiedenen Systemen in Gott denkbar sein. System des Zufälligen

und Welt dachte aber Leibnitz als identiſche Begriffe, und ſetzte daher unendlich viele mögliche Welten als Inhalt des göttlichen Verſtandes. Wie ihm jedoch die göttliche Macht durch den Verſtand auf das Logiſch-Mögliche eingeſchränkt wurde, ſo fand er auch für das abſolut unendliche Gebiet des in Gottes Verſtande Möglichen ein Maaß und Schranke ſetzendes Princip im göttlichen Willen. Dieſer Wille mußte nämlich, weil er ſein weſentliches Object an Gott, alſo an dem abſolut Vollkommenen hat, auch überhaupt von der Idee der Vollkommenheit innerlich bewegt gedacht werden. Das Zufällige nun, wiewohl ſeinem Begriffe nach ein Unvollkommenes, ſchloß dennoch die Möglichkeit einer graduellen Annäherung an das Vollkommene nicht aus, und ſo war unter den unendlich vielen im göttlichen Verſtande gegebenen möglichen Welten auch eine als darin vorhanden anzunehmen, die ſich der Vollkommenheit im erreichbar höchſten Grade nähert, mithin die Idee einer möglichſt vollkommenen oder beſten Welt in ſich ausdrückt. Die beſte Welt allein entſprach dem göttlichen Willen; und da der Wille überhaupt dasjenige Weſensmoment Gottes iſt, nach welchem ſich die abſolute Kraft in die Selbſtbethätigung, alſo der göttliche Verſtand in das actuale Den-

ken hinüberführt, ſo trat von allen möglichen Welten nur die eine beſte, als die im Willen Gottes affirmirte, in ſein actuales Denken ein. Dieſer Fortſchritt des Seins im göttlichen Verſtande zum Sein im actualen Denken Gottes war nun an ſich ſelbſt der Uebergang der beſten Welt aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit; die den Uebergang vermittelnde göttliche Willensaffirmation aber war die Weltſchöpfung.

Hiermit hatte Leibnitz den ſpeculativen Gedanken der abſoluten Subſtanz und die chriſtliche Creationsidee in einen begrifflichen Zuſammenhang gebracht, und der Carteſianiſchen Scheidung Gottes von der Welt eine philoſophiſche Begründung gegeben. In ſeiner ausführlichen Entwicklung des Weſens der Welt ſtellte ſich dieß noch ſchärfer heraus. Ihr zufolge war die Weltidee im göttlichen Denken ein Reflex des Nothwendigen im Zufälligen, des Vollkommenen im Unvollkommenen — kurz, der Reflex der göttlichen Abſolutheit im Nichtabſoluten. Reflectirte ſich aber Gottes Denken in allen die Weltidee conſtituirenden Gedanken, ſo reflectirten auch dieſe Gedanken das göttliche Denken in ſich ſelbſt, und waren daher nicht bloß gedachte ſondern zugleich denkende Gedanken. Als gedacht waren ſie die Weltidee in Gott, als denkend ſpie-

gelten ſie die Weltidee in ſich ſelber ab, gelangten eben hierin zu einem ſubſtanziellen Sein außer Gott, und bildeten ſo ein unendliches Reich in ſich ſeiender Gedanken, deren jeder nach der Weſenheit, die Gott in ihm dachte, ſich in ſich ſelbſt zur Vorſtellung brachte, mithin gleich der göttlichen Subſtanz eine einfache, ſich innerlich ſpecificirende intellectuelle Kraft, ein geiſtiges Atom — nach Leibnitzens Ausdruck eine Monade war. Das Univerſum exiſtirte nun als ein Syſtem ſolcher Monaden, die kraft der ihnen immanenten Weltidee in weſentlicher Verknüpfung, d. h. gleichſehr durch einander beſtimmt und für einander beſtimmend waren, während zugleich jede einzelne dieſe Verknüpfung bloß in ſich ſelbſt aus eigner natürlichen Capacität vorſtellte, ohne hierbei eine Einwirkung von Anderen zu erleiden, oder auf Andre auszuüben. Dadurch nämlich, daß Gott die Fülle der Weltmonaden nur als Syſtem dachte, war ſchon ganz unmittelbar dafür geſorgt, daß keine Monade in ihrer innern Projection etwas Anderes darſtellen könne, als eben dieß Syſtem ſelbſt, ſo wie es ſich an einem einzelnen Punkt ausdrückte. Daher mußten auch ſämmtliche Monaden, obſchon ohne allen thätigen Einfluß aufeinander, dennoch in ihren rein innerlichen Functionen ſich gegenſeitig ſo völlig ent-

ſprechen und überhaupt in ſo tiefer Uebereinſtimmung ſein, als ob jener Einfluß wirklich Statt hätte. Dieſe auf der Syſtematik des göttlichen Denkens beruhende Uebereinſtimmung nannte Leibnitz die von Gott vorherbeſtimmte Harmonie des Weltproceſſes, und löſte durch ſie das Carteſianiſche Problem des Ineinanderwirkens der Subſtanzen.

Weil übrigens die Idee der beſten Welt es forderte, daß das Unvollkommene die größtmögliche Annäherung an das Vollkommene enthalte, mußte das Syſtem der Monaden eine Stufenreihe von Weſen bilden, die in ihrem Aufſteigen von niederen zu höheren Vollkommenheitsgraden jene Annäherung ausdrücken. Da indeß alle Monaden Denkkraft waren, ihre verſchiedenen Vollkommenheitsgrade daher nur in der mehr oder minder in ihnen zur Entfaltung gelangenden Denkfähigkeit beſtehen konnte, ſo führte Leibnitz alle Verſchiedenheit der Weltweſen auf die logiſchen Unterſchiede des unbewußten und bewußten, dunkeln und klaren, verworrenen und deutlichen Vorſtellens zurück. Nach dieſen Unterſchieden allein ſonderte ſich ihm das Körperliche als die Fülle aus bewußtloſen Trieben dunkel vorſtellender Monaden von dem eigentlichen Geiſte, deſſen Weſen im ſelbſtbewußten und deutlichen Vor-

ſtellen beſteht. Das ganze Univerſum verdoppelte ſich ihm hiermit zur Natur, dem Gebiete zweckvoll und harmoniſch aber blindwirkender intellectueller Kräfte, und zu einem Reiche der Geiſter, deren ſelbſtbewußtes, die ewigen Geſetze der Wahrheit faſſendes Denken als Erkennen auftritt, und deren Energie nicht Trieb, ſondern von bewußten Zwecken geleiteter Wille iſt, ein Wille, der ſich frei nach der Idee des Vollkommenen und Guten zu beſtimmen vermag. Nichts deſtoweniger dachte Leibnitz die beiden Reiche der Naturweſen und der Geiſter doch nur als Gradunterſchiede der das Weſen aller Monaden bildenden Denkkraft, und ſo war ihm das Univerſum eine einige Geiſteswelt, gipfelnd auf ihrer höchſten Vollkommenheitsſtufe in einem Reiche freier, die Wahrheit erkennender und das Gute vollbringender Geiſter, welche nicht mehr bloß die Welt, ſondern Gott ſelbſt in ſich abbilden, und daher auch zu Gott ſich nicht ſowohl wie Geſchöpfe zum Schöpfer, als vielmehr wie Diener zum Herrn, ja wie Kinder zum Vater verhalten. — Daß der Menſch, in wiefern er Vernunftweſen, zur Bürgerſchaft in dieſem Geiſterreiche berufen ſei, verſtand ſich von ſelbſt.

Aus dem hier mitgetheilten läßt ſich ermeſſen, von

wie mächtiger Wirkung Leibnitz auf ſein Zeitalter ſein mußte. Der zwiſchen Philoſophie und chriſtlicher Theologie eingetretene herbe Widerſtreit ſchien plötzlich verſöhnt, der Spinozismus ſiegreich überwunden, ja ſelbſt die ſinnliche Weltanſchauung mit ihrer Vorſtellung einer räumlich beſtimmten Materie, obſchon ſie ein bloßes Phänomen des inneren Lebens für eine äußerlich exiſtirende Sache nahm, erſchien gerechtfertiget, weil in ihr ſich ja doch nichts anderes ausdrücken konnte, als das Reich der Wahrheit, welches der erkennende Geiſt in ſich ſelbſt trug. Dieß hatte der eine wunderbare Mann bewirkt, in welchem philoſophiſche Tiefe, mathematiſche Schärfe und religiöſe Innigkeit harmoniſch zuſammentrafen und als hülfreiche Mächte einander unterſtützten. Alles war befriediget; die ſpeculative Vernunft hatte ſich eben ſo mit der ſinnlichen Empirie wie mit der überſinnlichen Offenbarung verſtändiget. Eines blieb nur noch zu thun: der innerlich ſyſtematiſche Gedanke Leibnitzens mußte in die äußere Form eines umfaſſenden Lehrſyſtems gegoſſen werden; eine Aufgabe, welche Wolff überkam und ſo genügend löſte, daß mehr als ein halbes Jahrhundert hindurch die ſogenannte Leibnitz-Wolff'ſche Schule faſt

ausſchließlich die ſyſtematiſche Philoſophie im geſchichtlichen Leben repräſentirte.

Gleichwohl rechtfertigte Leibnitzens Speculation in Wahrheit ſolche Befriedigung keineswegs; am allerwenigſten vermochte ſie ſich einer tiefer eindringenden kritiſchen Betrachtung als Ueberwinderin des Spinozismus zu bewähren. In der That, faßt man den Leibnitzſchen Gottesgedanken ſchärfer in's Auge, ſo fließen darin die auseinander gehaltenen Momente: Macht, Verſtand und Wille, in eine identiſche Einheit zuſammen. Wie Gottes Macht nicht weiter reicht als ſein logiſch naturirter Verſtand, ſo reicht auch ſein Verſtand nicht weiter als ſein ethiſch naturirter Wille; und wie Gott nichts wollen kann, was er nicht denkt, ſo kann er auch nichts denken, was er nicht will. Ein dem göttlichen Willen widerſtreitendes muß daher in Gott auch ein undenkbares ſein, und jene unendlich vielen zwar möglichen aber uneffectuirbaren Welten im göttlichen Verſtande zeigen ſich vielmehr als eben ſo viele unmögliche Welten. Die allein darin gegebene aber — Leibnitzens beſte Welt — iſt eben deswegen mehr als möglich, iſt nothwendig; nothwendig, weil ſie die einzig denkbare im göttlichen Verſtande iſt, nothwendig ferner, weil der göttliche Wille ſie nicht

wählt — er hat keine Auswahl — ſondern ſchlechthin als den Ausdruck ſeiner ethiſchen Natur affirmirt. Hiermit hebt ſich zunächſt Leibnitzens Diſtinction zwiſchen dem unendlichen Verſtande und dem actualen Denken Gottes auf; im actualen Denken verſchwindet dann weiter aller Unterſchied zwiſchen Verſtand und Wille, und ſo geht denn die Leibnitzſche Gottesidee zuletzt auf den Gedanken einer ſich ſchlechthin und nothwendig vollbringenden intellectuellen Macht zurück, ein Gedanke der mit dem ſpinoziſtiſchen Begriff einer abſoluten, kraft ihrer ewigen Natur in unendlicher Wirkſamkeit ſeienden Subſtanz in Eins zuſammenfällt.

Nun ſoll zwar nach Leibnitz die Welt vermöge ihrer Zufälligkeit von Gott verſchieden ſein, es hat ſich aber bereits gezeigt, daß ſie jedenfalls in Gott ſelbſt kein zufälliger, ſondern ein nothwendiger Gedanke iſt. Sieht man aber auch nur genauer zu, worin ſich denn bei Leibnitz ſelbſt jene Zufälligkeit ausdrückt, ſo findet ſich, daß ſie gar nicht den Inhalt der Welt, ſondern nur ihre Form betrifft. Ihrem Inhalte nach iſt die Welt unendliche, logiſch und ethiſch naturirte Denkkraft, alſo ganz daſſelbe, was Leibnitz auch als Gottes Weſen ſetzt. Ihre Verſchiedenheit von Gott iſt daher über-

haupt nur eine formelle, und beſteht darin, daß dieſelbe Weſenheit, welche als Gott in einem Punkte iſt, als Welt in einer Unendlichkeit von Punkten auseinandertritt. Nennt ja doch Leibnitz ſelbſt Gott die Monas der Monaden, und ſpricht hierin unmittelbar die Immanenz der Welt in Gott aus; wenn er daher andererſeits in der Welt die abſolute Denkkraft, alſo eben jene Monas, ſich von Stufe zu Stufe immer völliger und adäquater ſpecificiren läßt, bis zuletzt im Univerſum gar nichts Anderes manifeſt iſt, als Gott ſelbſt, ſo iſt ja wohl hierin deutlich genug die Immanenz Gottes in der Welt ausgedrückt. Nur in der Einzelheit, darin ſich jede Weltmonade als endlich und beſchränkt darſtellt, kann allein noch ihre Zufälligkeit beſtehen; da aber in der unendlichen Totalität der Monaden, d. h. in der Einheit des Univerſums ſich jene Einzelheit und Endlichkeit aufhebt, ſo verſchwindet damit die Zufälligkeit; alle Monadenvielheit erweiſt ſich dann als tranſitoriſche Beſtimmung der Welt, als das Nichtſubſtanzielle an ihr, ihr ſubſtanzielles Weſen aber hat ſie an der ſich ſelbſt bethätigenden abſoluten Monas — an der einigen göttlichen Subſtanz. Welch weſentlicher Unterſchied beſteht dann aber noch zwiſchen Spinoza und Leibnitz? Daß der

Eine von Denken und Ausdehnung als zwei göttlichen Attributen redet, während der Andere das Weſen der Subſtanz lediglich als Denken ſetzt, iſt freilich wohl eine Differenz beider, ſicherlich aber keine ſolche, von welcher aus die Leibnitzſche Philoſophie ſich als Ueberwinderin des Spinozismus, und dann weiter als Vermittlerin zwiſchen Speculation und Theologie erweiſen könnte.

Zu ſolcher Kritik gab Leibnitz allerdings genügenden Anlaß, und wußte auch die mit der Philoſophie fertig gewordene Wolff'ſche Schule nichts von ihr, ſo wirkte ſie doch in tieferen, geiſtigen Naturen um ſo mächtiger, führte ſie von Leibnitz zu Spinoza zurück und brachte zuletzt die Anſicht zu ſehr allgemeiner Geltung, daß Spinoza nicht bloß der conſequente Carteſius, ſondern eben ſo ſehr der conſequente Leibnitz ſei. Hatte die Kritik nun zwar jedenfalls das Verdienſt, das in ſich ſtagnirende Schulwiſſen in ſeiner Ruhe zu ſtören, ſo war das eben ausgeſprochene Reſultat derſelben darum doch nicht minder einſeitig, als die entgegenſtehende Meinung, welche in Leibnitz den Widerleger Spinoza's erblickte. Das Wahre der Sache iſt, daß Leibnitz, obwohl im Zuſammenhang mit Spinoza bleibend, dennoch über ihn hinausging. Es war eben

nichts Geringes, vielmehr von großem Belang, daß er das Denken ausſchließlich als das Weſen der Subſtanz ſetzte; denn damit hörte es auf, ein von dieſer noch zu unterſcheidendes Attribut zu ſein, während Spinoza's Subſtanz, weil ſie als denkend und ausgedehnt zugleich auftrat, an ſich keines von beiden, ſondern eben nur reines abſolutes Sein war, und es auch in alle Ewigkeit blieb. Der große Fortſchritt, in welchem Leibnitz die Schranke Spinoza's unmittelbar durchbrach, beſtand darin, daß er die Subſtanz, indem er ſie als identiſch mit Intelligenz ſetzte, dem ſtarren Anſichſein entriß. Hiermit bahnte er ſich den Weg zu einer Subjectivirung der Subſtanz, und gewann eben dadurch ſofort ein viel reicheres Univerſum, als Spinoza's Speculation zuließ. Seine Weltidee nahm den Zweckbegriff in ſich auf; zur bloßen Exiſtenz der Welt geſellte ſich ein zweckvoll geordneter Verlauf derſelben, und während Spinoza's Univerſum nicht über den Naturproceß hinauskam, fiel bei Leibnitz dieſer Proceß nur der untergeordneten, nämlich der bewußtloſen Weltregion zu; über derſelben aber breitete ſich das Reich ſelbſtbewußter Intelligenz aus, und in ihm vollbrachte ſich der Weltlauf nicht in einem Spiele blind wirkender Kräfte, ſondern im bewußtvollen Verwirklichen göttlicher

Zwecke, also nicht als Natur, sondern als Geschichte. Das nicht hoch genug anzuschlagende Verdienst bleibt also jedenfalls unserm Leibnitz, die Geschichte als eine wesentliche Seite der Welt, ja als die höhere Gestalt derselben in die Idee des Universums aufgenommen zu haben, und nicht wie Spinoza beim Naturgedanken stehen geblieben zu sein. Erblicke man daher immerhin in der Leibnitzschen Philosophie, wie jene Kritik es will, nichts als Spinozistische Selbstspecification einer einigen Substanz, so ist doch, weil in ihr die Substanz Intelligenz und nichts als Intelligenz ist, der Spinozismus durch Leibnitz jedenfalls zu einem Reichthum der Entwicklung fortgerissen, in welchem er sich selbst aufgebend sein eigenes Princip in Frage stellt.

Ohne Zweifel also führt Leibnitz über den Spinozismus hinaus; aber er überwindet ihn nicht, bleibt sogar durch ihn gehemmt, inwiefern er wie Spinoza das Absolute als Substanz faßt. Die Substanz ist nämlich der Strenge des Begriffs nach wesentliches Object, und kann diese Objectheit nicht verlieren, ohne eben als Substanz zu verschwinden. Ist sie nun, wie Leibnitz will, ihrer Natur nach Intelligenz, so kann sie sich wohl zu objectivem Bewußtsein entfalten, der Fortschritt vom objectiven Bewußtsein zum Selbstbewußt-

ſein — gleichſam vom Thiere zum Menſchen — iſt ihr aber nothwendig abgeſchnitten; denn er wäre ihr Uebergang aus weſentlicher Objectheit in weſentliche Subjectheit, alſo in Wahrheit ihr Untergang. Wenn mithin Leibnitz die abſolute Intelligenz als Subject faßt, ſo ſpricht er zwar einen an ſich wahren Gedanken aus, hebt aber damit unmittelbar ſeine frühere Poſition derſelben als Subſtanz auf, und indem er gleichwohl dieſe Poſition feſthält, bewegt er ſich in dem unmöglichen Begriff einer Subſtanz, welche mit dem Prädicate der Subjectivität ausgeſtattet iſt, mit einem Prädicate, das ihrem Weſen widerſtreitet, und das Leibnitz ſelbſt wenigſtens als ihr unweſentlich behandelt, indem er ſie in den bewußtloſen Monaden ohne daſſelbe denkt. Wie es übrigens der Subſtanz widerſtreitet, die Ichheit zum Prädikate zu haben, eben ſo widerſpricht es auch der Ichheit, ſich zu irgend einem Andern als Prädicat zu verhalten, weil unendliche Beziehung auf ſich ſelbſt ihr Weſen ausmacht; was daher an ſich ein Anderes iſt als Ich, kann nie zur Ichheit gelangen. Leibnitzens abſolute Intelligenz ſoll nun ein ſolches Andere ſein, weil ſie Subſtanz — und wiederum kein Anderes ſein, weil ſie Subject iſt. Dieß iſt der Widerſpruch, in welchem Leibnitz befangen

bleibt, ein Widerſpruch, der eben ſo ſehr ſeine Stärke als ſeine Schwäche ausmacht. Denn damit, daß er die Intelligenz als das Abſolute ſelbſt und nicht bloß, wie Spinoza, als ein Prädicat des Abſoluten ſetzt, bewegt er ſich der Idee des abſoluten Subjects entgegen, in welcher allerdings der Spinozismus erliſcht. Indem er aber eben jene Intelligenz, ſtatt ſie unmittelbar in der Subjectsidee zu ergreifen, primitiv als Subſtanz beſtimmt, deren Prädicat nur die Subjectivität ſein ſoll, ſinkt er wieder auf Spinoza's Standpunkt zurück, und iſt allen Inſtanzen, die ſich von dieſem Standpunkt aus gegen ihn erheben, machtlos preisgegeben.

Was ſich hierbei jedenfalls herausſtellt, iſt, daß Leibnitzens Lehre, weit entfernt, jenen in Wolffs Schule erſchienenen Abſchluß der Philoſophie zu motiviren, vielmehr ihrem ganzen Weſen nach die Unruhe eines ſpeculativen Gährungsproceſſes war, in welchem aus einem vollſtändig ausgeprägten, beſchränkten Principe ſich eine neue, tiefere Idee wenigſtens als Poſtulat herausrang. Wolffs Syſtem legte es nur zu Tage, daß in Leibnitz eine Phaſe der modernen Philoſophie abgelaufen ſei; daß in ihm aber eben ſo ſehr ſich der Beginn einer neuen Phaſe vorbereitete, entging der Schule. Innerlich freie, von formeller Syſtematik

unbeſtrickte Männer, wie z. B. Leſſing, wußten es dagegen gar wohl, daß Leibnitz kein Ausruhen geſtatte, ſondern entweder zu Spinoza zurückführe, oder über ſich hinaus zu einem neuem ſpeculativen Ausgangspunkte treibe. Der Rückſchritt zum Spinozismus ließ ſich nun wohl leicht vollbringen, aber er enthielt auch im Vergleich mit dem in Leibnitz Erreichten, eine geiſtige Verarmung. Nur im Fortgange zu einem neuen Princip konnte der Reichthum Leibnitzſcher Weltanſchauung, namentlich das in ihr erfaßte Reich frei ſich vollbringender göttlicher Zwecke dem ſpeculativen Wiſſen erhalten werden; aber dieſer Fortgang war ſchwer, und erforderte einen Mann eben ſo tiefen und ſchöpferiſchen Geiſtes als Leibnitz ſelbſt geweſen. Die Zeit indeß bedurfte eines ſolchen Mannes: er ward ihr in Immanuel Kant. In ihm that die moderne Philoſophie den großen Schritt von der Subſtanz zum Subject als principiellem Gedanken, und führte ſich damit in eine neue Bewegung ein, welche eben ſo ſehr den Abſchluß des bisherigen ſpeculativen Proceſſes, als deſſen Fortentwicklung in einer höheren Idee in ſich darſtellte. Kant, der dem Wolffianismus ein Ende machte, erwies ſich zugleich als der wahre Fortſetzer Leibnitzens; denn erſt durch ihn empfing die Vorſtel-

lung des freien Geiſterreiches den Charakter und die Kraft einer ſpeculativen Idee, und was Leibnitz nur zu poſtuliren vermochte, konnte ſich nunmehr zur Dignität einer wiſſenſchaftlich gerechtfertigten Vernunftwahrheit erheben.

Erinnern wir uns jetzt des in der vorigen Vorleſung entwickelten Unterſchiedes zwiſchen naturiſtiſcher und hiſtoriſtiſcher Speculation, ſo werden wir anerkennen müſſen, daß die neuere Philoſophie, nachdem ſie das naturiſtiſche Princip in Carteſius ergriffen, und in Spinoza zu einem ſtreng conſequenten Syſtem ausgebildet, ſich in Leibnitz dem hiſtoriſtiſchen Standpunkte entgegenbewegte, und ihn in Kant auch wirklich in ſoweit erreichte, als nunmehr das Subject an die Stelle der Subſtanz trat, alſo der hiſtoriſtiſche Grundgedanke ſtatt des bisherigen naturiſtiſchen der Ausgangspunkt für die ſpeculative Fortentwicklung wurde.

Unſer heutiger Vortrag hatte ſich die Aufgabe geſtellt, den Uebergang der modernen Speculation von naturiſtiſcher zu hiſtoriſtiſcher Weltanſchauung als geſchichtliche Thatſache nachzuweiſen. Dieſe Aufgabe dürfen wir jetzt als gelöſt betrachten. Es zeigt ſich, daß ſchon in Kant ſich jener Uebergang vollbracht hat,

und hierin liegt die Gewißheit, daß der in Kant begonnene und noch gegenwärtig fortdauernde ſpekulative Entwicklungsproceß ſein weſentliches Reſultat nur in der völligen Ausbildung der Geſchichtsphiloſophie haben könne.

Achte Vorlesung.

Die Geschichtsphilosophie in ihrer bereits gewonnenen Wirklichkeit.

Schon im zweiten dieſer Vorträge hatten wir Veranlaſſung, die durch Kant hervorgerufene große Bewegung in der Philoſophie zu beſprechen. Damals galt es jedoch nur, die Elemente einer beſondern, gegenwärtig ſchon in ihrer Auflöſung begriffenen Geſtalt deutſcher Bildung aus jener Bewegung herzuleiten. Heute hat uns der Verfolg unſerer Aufgabe abermals zu Kant zurückgeführt; aber jetzt iſt er uns als erſter Repräſentant desjenigen Standpunktes entgegengetreten, deſſen vollſtändige und allſeitige Ausprägung im philoſophiſchen Wiſſen auch noch unſere Gegenwart beſchäftiget. Ganz anders muß uns der von ihm ausgegangene neue ſpeculative Entwicklungsproceß unter dem jetzt gewonnenen Geſichtspunkte erſcheinen; wir müſſen darin eine tiefere, den Fortleitern des Proceſſes ſelbſt ſich mehr oder weniger noch verbergende Tendenz erblicken, die erſt in unſern Tagen zu voller Bewußtheit gelangend, fortan in adäquater Weiſe ſich

vollbringen kann und ſoll. Denn nur der geſchichtsphiloſophiſche Standpunkt ward von Kant, und zwar unmittelbar darin eingenommen, daß durch ihn das Subject als principieller Mittelpunkt der Philoſophie geſetzt wurde. Der geſchichtsphiloſophiſche Gedanke war jedoch damit bei weitem noch nicht ausgeboren; vielmehr mußte er ſich dem Naturismus erſt entwinden, und nur der Macht deſſelben ſich abkämpfend, konnte er zuletzt als ſeiner ſelbſt gewiſſes Princip auftreten. Laſſen Sie mich Ihnen daher jetzt die weſentlichen Momente der in Kant begonnenen philoſophiſchen Entwicklung nochmals, jedoch ſo vorführen, daß Sie das Werden der Geſchichtsphiloſophie darin erblicken, und eben hiermit der lebendigen Speculation unſerer Gegenwart als eines nothwendigen Ergebniſſes der ganzen ſchon von Carteſius aus ſich entfaltenden modernen Philoſophie gewiß werden.

Wenn Kant in ſeiner naiven Weiſe bemerkt, die Philoſophie ſei bei ihrer bisherigen Vorausſetzung, daß die Erkenntniß ſich nach den Gegenſtänden richte, reſultatlos geblieben, und müſſe es nunmehr mit der Annahme, daß die Gegenſtände ſich nach der Erkenntniß richten, verſuchen — ſo bezeichnet er damit das Eigenthümliche des von ihm eigenommenen Stand-

punktes scharf genug, ja schärfer sogar, als sich nachher in seiner Durchführung desselben herausstellte. Nicht von einem Object, und wäre selbst Gott oder das Universum dieß Object, sondern lediglich von dem im Menschen unmittelbar sich selbst wissenden, somit als Subject auftretenden Geiste, sollte fortan alle philosophische Forschung ausgehen, und von ihm aus der Begriff und das Wesen des Objectiven sich überall erst bestimmen lassen. Dieß war der Grundgedanke, von welchem Kant in seiner folgenreichen Arbeit bewegt wurde. Das Resultat derselben war nach einer Seite hin folgendes. Alles für das Subject gegenständliche Dasein ist durch die schauende und denkende Thätigkeit des Subjectes selbst vermittelt; die Welt der Dinge, in welche der Mensch sich unmittelbar vorzufinden scheint, ist in Wahrheit vielmehr nur das Reich seines eigenen Bewußtseins, darin jedes Object ein Produkt des Wissens selbst, ein wesentlich gewußtes oder ideelles ist, welches die Thätigkeitsformen des wissenden Subjects in sich abbildet. Der subjective Geist lebt also in einer ideellen Welt, deren gestaltende Macht er selbst ist, und er gestaltet diese Welt nach ihm immanenten Formen, deren ursprüngliches Princip wiederum nur er selbst in seinem Sichwissen ist.

Nach einer Seite hin, ſagte ich, war dieß das Ergebniß der Kantiſchen Unterſuchung. Aber Kant ſelbſt gab ihm eine Ergänzung, gleichſam eine Kehrſeite, durch die es faſt bis zur Unkenntlichkeit modificirt wurde. Die Ergänzung lautete ſo. Obwohl das Subjekt ſeine ideelle Welt ſelbſtthätig geſtaltet, iſt es in dieſer Formation doch von Außen her ſollicitirt; denn der Menſch verhält ſich in ſeinem gegenſtändlichen Bewußtſein nicht bloß thätig, anſchauend und denkend, ſondern auch empfindend, ſomit leidentlich beſtimmt. Eben dieſe leidentliche Beſtimmtheit giebt ſeinen ideellen Objecten einen von ihm unabhängigen, ſachlichen Charakter, kraft deſſen er ſeine Welt in ihrer Idealität zugleich als eine reale weiß. Aber die das Subject ſollicitirende Potenz tritt ſelbſt gar nicht in ſein Bewußtſein ein, wird darum auch niemals Gegenſtand des wiſſenden Geiſtes, ſondern bleibt ein völlig unerkennbares Anſich — der dunkle Hintergrund, von welchem ſich die Objecte als reale abheben. Wohl alſo lebt das Subject in einer von ihm ſelbſt formirten Welt ideeller Objecte, und dieſe Objecte ſind eben deswegen keine Dinge; ſie ſind aber Erſcheinungen eines an ſich ſeienden Dinglichen,

und ſo weit ſie dieß ſind, haben ſie den Charakter der Realität.

Vergleichen wir dieſe zweite Faſſung des Kantiſchen Reſultates mit der erſten, ſo finden wir, daß Kant wohl in der erſten mit jener Annahme, die Gegenſtände müßten ſich nach dem Erkennen richten, Ernſt machte, und wirklich alle Objectivität auf das Subject als auf ihr Princip zurückführte; daß er aber in der zweiten dem gegenſtändlichen Weſen alle die Selbſtändigkeit zurückgab, die er ihr in der erſten entzog. Denn nunmehr unterſchied er zwiſchen Object und Ding, und während er das Object der Macht des Subjectes unterordnete, emancipirte er das Ding ſo völlig aus derſelben, daß der wiſſende Geiſt ſogar davon abhängig wurde, indem ſeine ideellen Objecte, um für ihn ſelbſt den Charakter der Realität zu gewinnen, das gemeinſame Produkt ſeiner ideellen Thätigkeit und der an ſich ſeienden Dingheit ſein mußten, womit dann freilich die alte, von Kant verworfene Vorausſetzung, daß das Erkennen ſich nach den Gegenſtänden richten müſſe, durch Kant ſelbſt in aller Kraft zurückkehrte.

Dieſe Ungleichheit der Anſicht war nun nicht etwa

eine bloße Inconſequenz; Kant verbarg ſie ſich gar nicht, legte vielmehr ein großes Gewicht darauf, aber er übertrug ſie auf das Subject ſelbſt, und faßte ſie als eine innere Differenz deſſelben, deren Effect zu ermitteln er ſich beſonders angelegen ſein ließ. Im Weſentlichen ergab ſich ihm hier Folgendes.

Das Subject erhebt ſich kraft ſeiner ideellen Thätigkeit über ſeine thatſächlich vorhandene ſinnliche Beſtimmbarkeit, und ergreift zuvörderſt ſich ſelbſt unter der Idee eines von allen ſinnlichen Bedingungen unabhängigen rein intelligibeln Weſens, das die Unendlichkeit ſeines Seins ſich ſelbſt verbürgt. Demnächſt führt es auch ſein Reich der Objecte über alle ſinnliche Beſchränkung hinaus, und faßt es in der Idee des Univerſums als einiges, gleichfalls weſentlich intelligibles Ganze auf. Endlich bezieht es ſich ſelbſt und alles Gegenſtändliche auf den einigen Gedanken eines abſoluten Principes, und bringt ſo ſchlechthin alle Weſenheit in der Idee Gottes zuſammen. In der Production dieſer Ideen erweiſt ſich nun das Subject als rein ideelle, allen Inhalt des Bewußtſeins ohne Mitwirkung einer fremden Potenz ſelbſt ſetzende Macht, oder als reine Vernunft. Aber wiewohl es ſeinen Ideen einen unendlich höheren Werth zuerkennt, als

allem ſinnlich vermittelten Wiſſen, vermißt es an ihnen doch, was das letztere ihm gewährt, nämlich jene leidentliche Beſtimmtheit, welche ihm die Realität ſeiner Vorſtellungen unmittelbar gewiß macht. Es muß ſich auf die Arbeit einlaſſen, das den Ideen fehlende Moment der Realität durch fortgeſetzte ideelle Beſtimmung derſelben herbeizuſchaffen, eine Arbeit, die ſich in den metaphyſiſchen Verſuchen aller Zeiten, von Gott, Welt und Seele eine ihrer Realität gewiſſe Erkenntniß zu geſtalten, ausſpricht. Die Kritik dieſer Verſuche zeigt aber ihre Vergeblichkeit. Weder vermag das Subject das Daſein Gottes zu beweiſen, d. h. ſich der Realität ſeiner Gottesidee zu verſichern, noch vermag es ſeine Idee des Univerſums mit dem ihm ſinnlich manifeſten Reich der Objecte in Einklang zu bringen. Ja nicht einmal ſeines eignen rein intelligibeln Weſens — deſſen, was der Menſch ſeine Seele nennt — vermag es als eines realen gewiß zu werden; denn ſo weit es ſich als Realität beſitzt, iſt es wie die Objekte ſinnlich vermittelt, und erſcheint ſich nur; das ſeiner Erſcheinung zu Grunde liegende Anſich aber bleibt ihm ebenſo unzugänglich als das Anſich der Objecte. So lebt denn das Subject in dem innern Zwieſpalt, das, was es als real weiß, bloß als ſinnliche Erſcheinung zu faſſen,

über welche es ſich zum rein vernünftigen Anſichſeienden erheben muß, und was es dann in ſeinen Vernunftideen als Anſichſeiendes ergreift, ohne Realität zu wiſſen, eben weil es nicht erſcheint.

Bei der Darlegung dieſes innern Widerſtreites blieb jedoch Kant nicht ſtehen; ſeine Unterſuchung fortſetzend zeigte er, daß das Subject, nur in wiefern es im gegenſtändlichen Wiſſen ſich bewegt, und ſein Weſen im Erkennen ausſpricht, jenen Widerſpruch manifeſtirt. Aber der ſubjective Geiſt iſt ja nicht bloß ein wiſſender, ſondern auch ein wollender, und lebt als ſolcher in einem auf die Verwirklichung ſelbſtgeſetzter Zwecke ſich hinrichtenden Handeln. Wie in ſeinem Wiſſen ſo producirt er auch in ſeinem Handeln eine ideelle Welt nach ihm immanenten Beſtimmungen, als deren geſetzgebendes Princip er aber unmittelbar ſich ſelbſt weiß. Es iſt die ſittliche Welt, welche er ſo um ſich beſchreibt, eine zwar rein intelligible Welt, die jedoch in ihrer Idealität ſelbſt zugleich ihre Realität trägt, und ſich dieſelbe nicht erſt von einer dem Subject fremden Potenz braucht verleihen zu laſſen. Was alſo der Geiſt im Reiche des Erkennens vergeblich anſtrebt, erreicht er in der ſittlichen Welt unmittelbar; auch in ihr nämlich verhält er ſich als reine Vernunft;

aber dieſe Vernunft producirt nicht bloß die Idee, ſondern tritt zugleich als die realiſirende Macht derſelben auf — ſie iſt keine bloß theoretiſche, ſie iſt praktiſche Vernunft. Im Reiche des Sittlichen verſchwindet daher jener im Wiſſen beſtehende Unterſchied zwiſchen Anſich und Erſcheinung; das Subject kommt darin über den Widerſtreit, von dem es im Erkennen beſtrickt wird, hinaus, manifeſtirt ſeine abſolute Unabhängigkeit von jeder fremden Macht, und erweiſt ſich ſo als weſentlich freier Geiſt.

Auf dieſe Weiſe gab Kant dem Subjecte im Gebiete des Handelns jene Autarkie zurück, die er ihm im Erkennen glaubte abſprechen zu müſſen. Der innere Zwieſpalt deſſelben verſchwand aber dadurch nicht, ja er ward nicht einmal gemildert, ſondern trat nur um ſo ſchärfer hervor. Denn nun lebte das Subject in zwei Welten zugleich, in deren einer nächſt ſeinem eignen, rein ideellen Geſetze, auch noch ein von ihm unabhängiges Naturgeſetz waltete, von dem es ſelbſt innerlich beſchränkt wurde, während in der andern die freie Autonomie des Geiſtes, das Sittengeſetz, die allein beſtimmende Macht war.

Kant beläßt nun zwar das Subject in dieſem Gegenſatze von Naturbeſtimmtheit und Selbſtbeſtim-

mung, darin es ſich gleichſehr als endlich und unendlich, als Naturweſen und freies Weſen darſtellt; aber er zeigt dann weiter auch — und dieß iſt der Schluß ſeiner tiefſinnigen Arbeit — wie das concrete Vernunftleben des ſubjectiven Geiſtes ſelbſt ſich eben deswegen weſentlich in der Vermittlung dieſes Widerſtreites, in dem Streben, beide entgegengeſetzte Welten in ſich zur Einheit zuſammen zu bringen, bewegt, und von der lebendigen Gewißheit einer inneren, wenn auch nicht erkennbaren Harmonie zwiſchen Natur und Freiheit erfüllt, an der Herausbildung derſelben in die Erſcheinung arbeitet, ihr vollſtändiges Offenbarwerden aber als das in ſich beſeligende Ziel alles ſubjectiven Strebens von irgend einer Zukunft erwartet. Hier erſt erhalten jene theoretiſchen Vernunftideen Gottes, des Univerſums, der unſterblichen Seele ihre eigentliche Bedeutung; als Erkenntnißobjekte vermögen ſie ſich nicht zu rechtfertigen, aber als vermittelnde Mächte des im vernünftigen Bewußtſein ſchlechthin geforderten Einklanges von Natur und Freiheit, gewinnen ſie die Kraft in ſich gewiſſer Wahrheiten. Denn durch ſie verſteht der ſubjektive Geiſt die natürliche Welt aus dem ſittlichen Zweck als ihrem Principe; von ihnen geleitet producirt er in der Wirkſamkeit der menſchlichen

Generationen die großen Gestalten des Staates, der Kunst, der Religion; Gestalten, welche, je höher sie sich entwickeln, desto mehr das natürliche Dasein in ein Organ der sittlichen Freiheit selbst umwandeln, und worin daher das Subject seine Versöhnung mit sich selbst in stets wachsendem Maaße vollbringt.

Die hier ihren Grundzügen nach dargestellte Kantische Weltanschauung zeigt uns das Ringen des neuen philosophischen Standpunktes nach einer selbständigen Gestalt, die er gleichwohl noch nicht zu erreichen vermag. Von der Idee des sich selbst wissenden Geistes aus sollte sich das ganze Reich der Wahrheit und Wirklichkeit bestimmen; aber dieser Geist ward nur so, wie er im menschlichen Selbstbewußtsein sich unmittelbar gegeben ist, also als determinirtes, endliches Subject gefaßt; und hiermit war sein innerer Widerstreit gesetzt. Zwar beschreibt er eine ideelle Welt um sich, bleibt hierbei aber von einem außer ihm seienden substanziellen Realen abhängig, das in seiner ideellen Bestimmung nicht aufgeht. Statt daher den Geist als das constitutive Princip alles Seienden darzustellen, zeigt Kant nur einen endlosen Kampf der beiden für einander unüberwindlichen Mächte des Subjectiven und Substanziellen auf, und manifestirt eben

hierin, daß in ſeiner Speculation die Idee des Subjectes noch nicht die Kraft gewonnen hat, die Idee der Subſtanz völlig zu bewältigen. Dennoch erhebt er ſich zu dem Gedanken der werdenden Verſöhnung dieſes Widerſtreites. Er findet dieſelbe im weltgeſchichtlichen Leben, darin der Gegenſatz des Ideellen und Realen, des Freien und Natürlichen ſich in ſtets wachſendem Maaße in Harmonie auflöſt, und das endliche Subject ſich in die Idee des abſoluten Subjectes — in das Gottesideal hineinlebt. Wie ſehr daher auch die Kantiſche Philoſophie mit der inneren Differenz zwiſchen Subject und Subſtanz behaftet iſt, erweiſt ſie ſich dennoch darin als hiſtoriſtiſche Speculation, daß ſie jene Differenz in der Geſchichte ſich aufheben läßt, und ſo muß denn auch in ihr die erſte, wiewohl noch völlig unſelbſtändige Wirklichkeit der Geſchichtsphiloſophie angeſprochen werden.

Unſelbſtändig iſt dieſe Geſtalt des Hiſtorismus, weil ſie ſich nicht aus ſich ſelbſt entwickelt, ſondern einen principiellen Dualismus zur Vorausſetzung hat. Von dieſer Seite betrachtet verhält ſich Kant für die in ihm beginnende neue ſpeculative Entwicklung ganz ſo, wie Karteſius für die bereits vollbrachte. Beide Philoſophen ſetzen Natur und Geiſt als zwei weſentlich

verſchiedene Mächte einander gegenüber, und vermögen dann deren Wechſelbeſtimmung, die ſie thatſächlich anerkennen müſſen, begrifflich nicht zu rechtfertigen. Beide ſetzen auch in der Gottesidee das Einheitsprincip, darin jene Zweiheit verſchwindet; aber bei beiden greift dieſe Idee in den wiſſenſchaftlichen Proceß gar nicht ein, ſondern bleibt in einem unendlichen Hintergrunde. Wie daher Karteſius die Frage nach dem Ineinanderwirken von Geiſt und Körper veranlaßte, ſo erzeugte Kant das Problem, das Uebergehen des Realen in Idealität und des Ideellen in Realität begreiflich zu machen. In der Löſung dieſes Problems befreite ſich der neue philoſophiſche Standpunkt von der Beſchränktheit der Kantiſchen Faſſung.

Raſch und auf durchgreifende Weiſe führte Fichte's ſpeculative Energie dieſe Befreiung herbei. Fichte erwies dem Kantianismus den nämlichen Dienſt, welchen Spinoza dem Karteſianismus geleiſtet hatte. Wie Spinoza nur die Conſequenz der Karteſiſchen Prämiſſen ausſprach, ſo war es Fichte's bewußte Abſicht, lediglich das in der Kantiſchen Arbeit ſelbſt unmittelbar enthaltene, rein idealiſtiſche Syſtem in ſtrenger Conſequenz zu entwickeln. Hatte Spinoza die abſolute Subſtanz, den Gott des Carteſius, aus dem Jenſeits in den

Weltproceß als deſſen immanenten Träger verſetzt, ſo erfaßte Fichte das abſolute Subject, Kants Gottesideal, als das immanente Princip des Bewußtſeins und eben damit des Univerſums. Wie bei Spinoza die Unterſchiede des Körperlichen und Geiſtigen in der Einheit der Subſtanz verſchwanden, und nur in deren Explication hervortraten, ſo erloſch bei Fichte aller Gegenſatz des Idealen und Realen, des Subjectiven und Objectiven in der Identität des abſoluten Subjects, und entwickelte ſich nur in deſſen Selbſtbewegung. Ja, eine ſo tiefe Analogie beſteht zwiſchen Spinoza und Fichte, daß man in Beiden einerlei Speculation anzuſprechen verſucht ſein könnte, wären ſie nicht durch die große Differenz ſchlechthin geſchieden, daß die abſolute Idee dem Einen Subſtanz, dem Andern Subject iſt, womit denn alle Wirklichkeit dem Einem auf ein Urſeiendes, dem Andern auf einen Uract zurückgeht, und das Univerſum ſich Jenem zum unendlichen Naturproceß, Dieſem zum unendlichen Geſchichtsproceß beſtimmt. Spinoza und Fichte drücken ſo den reinen Gegenſatz des Naturismus und Hiſtorismus aus, und ihre große, folgenreiche Bedeutung in der Entwicklung der modernen Philoſophie beſteht eben hierin, daß durch ſie die beiden allein möglichen ſpeculativen

Standpunkte in ihrer absoluten Entgegengesetztheit zu consequent systematischer Gestaltung gelangten.

Fichte's Gedankengang war im Wesentlichen folgender. Alles was ist, ist Bewußtsein; alles Bewußtsein hat ein wissendes Ich zu seiner Voraussetzung, das Ich selbst aber beruht auf keinem Andern mehr, sondern weiset als Seiendes lediglich auf sich selbst als absoluten Act der Selbstposition zurück, und ist als dieser Act das reine Ich, das absolute Subject, in welchem mithin die Philosophie das immanente Princip alles Wissens und Seins anzuerkennen hat. Das Ich producirt nun sein Sein, und bejaht sich als Seiendes; aber seine Selbstbejahung ist an sich selbst zugleich die Negation seiner Verneinung, daher setzt das Ich seine Verneinung, um mittelst Aufhebung derselben sich zu affirmiren. Hiermit führt es sich jedoch in einen complicirten Bestimmungsproceß ein. Indem es nämlich seine Negation setzt, wird diese ein Seiendes, welches seine Selbstposition beschränkt; kraft solcher Beschränktheit findet es sich dann einem außer ihm seienden Objectiven gegenüber, mit dem es in Wechselwirkung steht, und verhält sich hiermit als mannichfach determinirtes, endliches Subject. Weil es aber in Wahrheit der Grund seiner Endlichkeit selbst

iſt, geht es auch unaufhaltſam zu deren Negation fort, und vollbringt hiermit ſeine abſolute Selbſtbejahung. Die Thätigkeit des reinen Subjects ſtellt ſich daher in dem zwiefachen Proceſſe ſeiner Verendlichung und der Aufhebung ſeiner Endlichkeit dar; beide Proceſſe ſind gleich weſentlich, und dauern darum ins Unendliche fort. In ſolcher Unendlichkeit conſtituiren ſie das Univerſum, deſſen ganzer Inhalt darin beſteht, daß das abſolute Subject einerſeits ſich als unendliche Reihe endlicher, von einer objectiven Natur beſtimmter Subjecte, d. i. als menſchliches Geſchlecht ſetzt, und andrerſeits als den endlichen Subjecten immanente freie Vernunft die ſittliche Arbeit des Geſchlechts anfacht, in welcher jene Endlichkeit und Naturbeſtimmtheit ins Unendliche aufgehoben wird. Für das empiriſche Bewußtſein des Individuums treten nun zwar das Natürliche und Sittliche als zwei verſchiedene, aber gleich wahre Welten auseinander; dem philoſophiſchen Erkennen dagegen zeigt ſich das Reich der Sittlichkeit als die allein wahre Welt, während die Natur nur der unendliche Impuls für die Entfaltung der freien Thätigkeit iſt, und ſchon von vorn herein mit der Beſtimmung auftritt, ſich im Fortgang des Subjectes zu ſeiner wahren Wirklichkeit je länger je mehr als ein

Nichtiges zu erweiſen. Die wahre, nach dem Sittengeſetze ſich ordnende Welt aber hat ihren Ausdruck in der Geſchichte, deren Aufgabe es iſt, nicht nur den Widerſtreit zwiſchen der unfreien Natürlichkeit und der freien Vernunft der Subjecte aufzuzeigen, ſondern auch die Aufhebung der Natur durch Freiheit, oder den Sieg der Vernunft über das Vernunftloſe und Vernunftwidrige in unendlichem Werden zu entfalten.

Der ſtreng hiſtoriſtiſche Charakter der Fichte'ſchen Speculation ſtellt ſich hiermit von ſelbſt heraus. Nehmen wir jetzt die oben gezogene Parallele zwiſchen Fichte und Spinoza wieder auf, ſo können wir ſie durch folgendes wichtige Moment ergänzen. Wie nämlich Spinoza alle ſubjective Geiſtigkeit nur als einen beſtandloſen Durchgangspunkt für den Geſtaltungsproceß des objectiven Vernunftwiſſens betrachtete, und ſich hierin unmittelbar die Geſchichtsidee unzugänglich machte, ſo faßte Fichte alle natürliche Exiſtenz als bloßes, an ſich nichtiges Vehikel für die Entfaltung der freien Subjectivität, und verſchloß ſich hiermit die Naturidee. Auch die Einſeitigkeit alſo, das Univerſum in einer ſeiner beiden gleich weſentlichen Geſtalten zum Nichtigen herabzuſetzen, hatten beide Philoſophen mit einander gemein, wieſen damit aber

gleicherweiſe über ſich hinaus, und forderten unmittelbar die Erweiterung ihrer Syſteme. Wie nun in Bezug auf den Spinozismus Leibnitz dieſer Forderung genügt hatte, ſo fand Fichte's Lehre durch Schelling ihre entſprechende Erweiterung. Hatte Leibnitz durch Subjectivirung der abſoluten Subſtanz den Spinoza'ſchen Naturismus der Geſchichtsidee erſchloſſen, ſo gewann Schellings Naturphiloſophie durch Objectivirung des abſoluten Subjects dem Fichte'ſchen Hiſtorismus die Naturidee.

Die beiden der Ichheit gleich weſentlichen Momente der Selbſtpoſition und der Selbſterfaſſung hatte die Fichte'ſche Speculation zwar wohl erkannt und von einander unterſchieden, aber dieſer höchſt wichtigen Unterſcheidung keinen genügenden Einfluß in der Ausführung des Syſtems geſtattet. Durch Schelling erſt gelangte die Sonderung jener Momente zu ihrem Rechte. Nur in der Selbſterfaſſung — das erkannte Schelling — wird das reine Subject ſeiner bewußt, und eben hiermit im eigentlichen Sinne des Worts zum Ich; aber ſeine Selbſterfaſſung, in welcher es ſich ſchon als Gegenſtand gegeben iſt, hat ſeine Selbſtpoſition, darin es ſich als Gegenſtand überall erſt hervorbringt, zur Vorausſetzung. In dem reinen Mo-

mente der Selbstposition ist daher das absolute Subject noch gar nicht Ich, sondern unendliche, in bewußtloser Objectivität das Sein producirende Thätigkeit, als solche schöpferische, Sein setzende und darin gegenständlich werdende Thätigkeit aber ist es Natur. Nicht also setzt sich, wie Fichte es angesehen, das reine Ich, indem es sich producirt, die Natur als seine Negation entgegen, sondern ist in seiner Selbstposition vielmehr die Natur selbst; Natur und Ich sind so zunächst ein und dasselbe, das reine Subject eben so wesentlich reines Object. Erst im Fortgange des Subjectes von der Production zur Reflexion, in welcher es sein gegenständliches Sein für sich gewinnt, und seiner bewußt wird, treten in ihm die Momente des Objectiven und Subjectiven aus einander; dem wissenden Ich ist die Natur, die in Wahrheit sein eigenes bewußtloses Sein ist, ein Andres als es selbst. Hier erst bricht der Gegensatz des Realen und Idealen hervor, der, weil er im Principe, dem absoluten Subject, gar nicht vorhanden ist, auch als Gegensatz nicht fortbestehen kann, sondern sich nothwendig in einer höheren Einheit versöhnen muß. Bleibt daher auch Fichte'n das große Verdienst, am absoluten Subjecte das wahre Princip der Philosophie aufgezeigt zu haben, so erweist

ſich doch ſeine Durchführung deſſelben zum Syſtem darin als einſeitig und beſchränkt, daß er die große Seite der realen Production des Ich überſpringend, es nur in ſeiner Reflexion oder ideellen Reproduction entwickelte. Eine allſeitige Erfaſſung des Principes dagegen muß daſſelbe gleicherweiſe als Natur und als Bewußtſein expliciren, und ſo kann das vollſtändig ausgeführte ſpeculative Syſtem nur in den beiden einander ergänzenden Seiten einer Naturphiloſophie und einer Wiſſenſchaft des Bewußtſeins ſeinen erſchöpfenden Ausdruck haben.

Wir haben hiermit die große Idee Schellings bezeichnet, die ihn unmittelbar zum Schöpfer einer neuen ſpeculativen Naturerfaſſung machte, welche ſich raſch des Intereſſe's der jüngeren Zeitgenoſſen im ausgedehnteſten Maaße bemächtigte. Die Ausführung ſeiner Idee mußte zunächſt ſeine Thätigkeit vorzugsweiſe der Naturphiloſophie zuwenden; denn hier kamen ihm keine für ſeinen Standpunkt brauchbare Vorarbeiten entgegen, vielmehr mußte er durch Begeiſtung der ideenloſen Ergebniſſe empiriſcher Naturforſchung ſich erſt ſeinen philoſophiſchen Stoff zubereiten, und in dem Labyrinth ſinnlicher Naturphänomene den ſich hindurchwindenden Ariadnenfaden eines gei-

ſtigen Proceſſes mühſam aufſuchen und enthüllen. Nichtsdeſtoweniger verlor er ſich nicht, wie ſo mancher ſeiner von ihm angeregten Mitarbeiter, in particuläre Naturprobleme, ſondern ſtets die allſeitige Darſtellung ſeiner Idee im Auge behaltend, ging er raſtlos von der Naturphiloſophie zur Wiſſenſchaft des Bewußtſeins fort, in deren Ausführung ſeine ſpeculative Arbeit ſich zunächſt zu einem Ganzen abſchloß. Das darin erreichte Reſultat läßt ſich kürzlich ſo angeben.

Die rein productive Naturthätigkeit hat die Reflexion zu ihrem Ziele, dem ſie ſich in der Reihe ihrer Producte zubewegt; ihr Fortgang von Geſtalt zu höherer Geſtalt iſt daher zugleich ihr Rückgang in ſich ſelbſt, und der nämliche Proceß, in welchem ſie ſich ein ſubſtanzielles Daſein giebt, enthält auch ihr Fürſichwerden. Das organiſche Leben iſt es namentlich, welches in der Stufenreihe ſeiner Bildungen dieſes Fürſichwerden als ein immer völliger ſich vollbringendes aufzeigt, bis denn im höchſten Organismus, dem menſchlichen, die Natur ſich vollſtändig erreicht, und eben damit ihre Rückkehr in ſich ſelbſt vollendet. Die Vollendung der objectiven Selbſtproduction iſt jedoch an ſich ſelbſt zugleich der Beginn der ſubjectiven Selbſterfaſſung, daher denn auch im Menſchen, eben weil er

das höchste Naturproduct ist, der Uebergang des unbewußten Subjectes ins Bewußtsein, in die eigentliche Ichheit, sich ganz unmittelbar vollzieht. Aber auch das Bewußtsein durchläuft nothwendig eine Entwicklung. Es hat nämlich die wesentliche Tendenz, die Ichheit des absoluten Subjects auszudrücken; an einer einzelnen Naturgestalt hervorbrechend, tritt es jedoch unmittelbar nur als individuelles Ich auf, welches die Natur, der es sich gegenüber findet, in sich reflectiren, und so erst den ganzen Reichthum seiner bewußtlosen Existenz für sich gewinnen muß, eine Aufgabe, die es nur in einem Entwicklungsproceß, darin es sich immer mehr universalisirt, zu lösen vermag. Alle jene im Menschen successiv zur Erscheinung gelangenden geistigen Functionen, welche die gewöhnliche Psychologie als Aeußerung verschiedener Seelenvermögen bezeichnet, sind die Darstellung dieses Processes; in ihm gewinnt das Einzel-ich den Charakter der Intelligenz, welche Natur und Begriff, oder Reales und Ideales einander zwar im Denken entgegengesetzt, eben so aber auch im vernünftigen Erkennen fortwährend gleichsetzt. Auch als wissende Intelligenz ist jedoch das Individuum dem absoluten Subject noch ungleich; denn es bleibt im Erkennen immer noch von der Natur be-

ſtimmt, während im abſoluten Subject alle Beſtimmtheit auf Selbſtbeſtimmung zurückgeht. Dieſe Ungleichheit verſchwindet aber im Fortgange des einzelnen Ich vom Wiſſen zum vernünftigen Wollen und dann weiter zum frei nach der Idee des abſoluten Ich ſich beſtimmenden, d. i. ſittlichen Handeln. Hier ſetzt das Subject an die Stelle ſeines Verhältniſſes zur objectiven Natur ſein Verhalten zu ſich ſelbſt; das Individuum tritt in freie Beziehung zum Individuum, die Geſellſchaft geſtaltet ſich und übernimmt die unendliche Arbeit, eine Wirklichkeit hervorzubringen, welche die Selbſtaffirmation des abſoluten Subjectes in ſich ausdrückt. Vertheilt ſich nun zwar dieſe Arbeit an die Individuen, und wird ſie hiermit auch zur Vielheit beſondrer Aufgaben, dem Weſen nach iſt ſie eine einige, und hat ihren einigen Träger am menſchlichen Geſchlecht, welches in ſeiner ideellen Totalität das eine univerſelle Subject ſelbſt iſt, das die Schranken der Endlichkeit überwindend ſeine ſelbſtbewußte Exiſtenz zum Ausdruck ſeiner weſentlichen Abſolutheit macht. — Die Weltgeſchichte iſt die Darſtellung dieſes Proceſſes. Sie hat, ſofern ſie ſich durch die freie Selbſtbeſtimmung der Individuen fortleitet, in ihren Erſcheinungen den Charakter der Willkühr; ihre imma-

nente Aufgabe aber, welche eine nothwendige iſt, unterwirft ſich alles Willkührliche und Zufällige, und macht es dem abſoluten Zweck dienſtbar. Geht daher auch alle geſchichtliche That von ſelbſtbewußt handelnden Individuen aus, ſo iſt ſie doch zugleich das Werk eines die Handelnden, ohne in ihr Bewußtſein einzutreten, mitbeſtimmenden und lenkenden Geiſtes. Weit gefehlt alſo, daß Geſchichte und Natur, wie Fichte behauptet, ſich negativ zu einander verhielten, nimmt vielmehr die Geſchichte ſelbſt die Natur in ſich auf, indem ſie ihre Fortbewegung nur im tiefen, harmoniſchen Zuſammenwirken bewußtvoller Freiheit mit einer unbewußt ſchöpferiſchen Naturthätigkeit vollbringt. In den Individuen, die ſie vorzugsweiſe zu ihren Organen ausrüſtet, ſprechen wir dieſe innige Wechſelbeſtimmung bewußtloſer Production und freier Reflexion als Genie an; und in denjenigen geſchichtlichen Producten, welche in ſtrenger Objectivität von ihren Erzeugern ſich ablöſend als Kunſtwerke auftreten, leuchtet uns die nämliche Wechſeldurchdringung von Nothwendigkeit und Freiheit, von Natur und Bewußtſein als Schönheit entgegen. Je vollkommener die ſittlichen Weltzuſtände werden, deſto mehr nimmt in ihnen das frei beabſichtigte Wirkliche die Geſtalt eines

unmittelbaren und reflexionslosen Natürlichen an; daher denn auch im unendlichen Ziele der Geschichte alle Zweiheit und Unterschiedenheit des Nothwendigen und Freien, des Schaffens und Wissens als erloschen und in die absolute Identität Beider aufgehoben gesetzt werden muß. Diese Identität denken wir, indem wir Gott denken, und da eben sie, weil sie der immanente Zweck des geschichtlichen Processes ist, sich hiermit auch als das leitende und gestaltende Princip desselben erweist, so ist es Gott, welcher ins unendliche das weltgeschichtliche Leben durchschreitend, sich darin ein von Stufe zu Stufe immer adäquateres Dasein giebt.

In dieser Weise hatte Schelling seine Aufgabe, wie sie ihm durch Fichte's Philosophie unmittelbar gestellt war, gelöst, und damit zugleich von der Geschichtsidee einen viel tieferen Begriff als alle früheren Speculationen erreicht. Daß er in seinem Verhalten zu Fichte's einseitigem Subjectivismus die nämliche fortbildende Bedeutung hatte, welche Leibnitz in Bezug auf Spinoza's starren Objectivismus charakterisirt, ist schon früher bemerkt worden. Daß aber nicht bloß eine äußerliche Analogie, sondern wirkliche Geistesverwandtschaft zwischen ihm und Leibnitz bestand, können seine

hier mitgetheilten, speculativen Resultate bewähren. In der That läßt Schelling im weltgeschichtlichen Proceß die einzelnen Menschen sich wie Leibnitzische Monaden verhalten; jedes Individuum bestimmt sich seine Wirksamkeit frei aus sich selbst, während gleichwohl alle in ihrer Gesammtthätigkeit eine einige, in sich nothwendige Idee, von der sie unbewußt bewegt werden, verwirklichen, und so ein Zusammenstimmen frei bewußter Reflexion und bewußtlos nothwendiger Production offenbaren, welches Schelling selbst nicht anstand mit dem Leibnitzischen Ausdruck als vorherbestimmte Harmonie zu bezeichnen.

Je verwandter sich aber Schelling hiermit dem Leibnitz zeigte, desto mehr galt auch von seiner Speculation das, was uns an der des ältern Philosophen früher schon entgegengetreten ist. Das erreichte Resultat gestattete nämlich kein Ausruhen, sondern wies unmittelbar über sich hinaus. Schelling selbst jedoch war der erste der dieß erkannte, und gewiß zeugt es von seiner eminenten speculativen Kraft, daß er nach einer systematisch durchgeführten reichen Gedankenarbeit nicht in seiner Errungenschaft stehen blieb, sondern den von der Sache geforderten Fortschritt zu einem höheren Ausgangspunkt rastlos selbst vollzog. Conse-

quenterweise mußte er jene Idee einer absoluten Identität des Freien und Nothwendigen, die er als unendliches Ziel der Geschichte ausgesprochen hatte, eben deswegen auch als unendliche Voraussetzung der Natur fassen, und so gelangte er, durch allseitige Entwicklung des Fichte'schen Grundgedanken zu einem Princip, welches ihn von Fichte ganz ablöste, und sich zunächst weder als Subject, noch als Object, noch als beides, sondern eben nur als das Absolute, oder als reine Identität des Denkens und Seins von ihm ausdrükken ließ. Eine neue Speculation entstand ihm hiermit, die Identitätsphilosophie, welche, ob auch höher als sein bisheriges Philosophiren, doch nicht dessen Widerlegung, sondern seine Verklärung sein sollte. Rasch entwickelte er die Grundzüge derselben, deren Hauptmomente wir hier noch kurz angeben müssen.

Das Absolute, dessen Wesen reine Identität des Seins und Denkens ist, hat auch die Identität zu seiner Form, und kraft solcher Form verhält es sich zu sich als das sich selbst gleiche. Dieß Verhalten bringt jedoch in seine wesentliche Einheit eine formelle Zweiheit; denn indem es als das sich gleiche auf sich bezogen ist, steht es sich selbst gegenüber, seine einfache Identität wird zur reflectirten, d. h. zu einer solchen,

welche ſich in jedem ſeiner beiden Weſensmomente, alſo im Sein und im Denken gleicherweiſe darſtellt, ſo daß es den gedoppelten Ausdruck des mit dem Denken identiſchen Seins, und des mit dem Sein identiſchen Denkens gewinnt. Da beide Ausdrücke einerlei Inhalt haben, ſo iſt durch ſie keine qualitative Verſchiedenheit im Abſoluten geſetzt; ſie unterſcheiden ſich aber dennoch und zwar darin von einander, daß das Abſolute ſeine Identität des Seins und Denkens in dem Einen am Sein, in dem Andern am Denken darſtellt, und mithin in jenem das Sein, in dieſem das Denken als das vorwaltende Weſensmoment aufzeigt. Dieſer Unterſchied iſt indeß nur ein quantitativer, der in ſeinem Beſtehen ſich zugleich an der Unterſchiedloſigkeit des abſoluten Inhalts als nichtig erweiſet, und eben hierin der Grund aller Endlichkeit und erſcheinenden Mannigaltigkeit iſt. Das Abſolute hat nun den angegebenen gedoppelten Ausdruck zur Form ſeiner Exiſtenz, d. h. es exiſtirt einerſeits als Identität des Seins und Denkens unter verwaltendem Sein, oder als Natur, und andrerſeits als dieſelbe Identität unter vorwaltendem Denken, oder als Intelligenz; in beiden Geſtalten ſeiner Exiſtenz drückt es die unendliche Totalität ſeines Weſens aus, ſo daß Natur

und Intelligenz als zwei Welten des Realen und Idealen different aus einander treten; wie aber ihre Differenz nur eine quantitative, ſich an der Selbigkeit ihres Inhaltes aufhebende iſt, ſo ſind ſie ein und daſſelbe Univerſum, und als dieß Univerſum iſt das Abſolute wirklich.

Es iſt weder nöthig, noch thunlich, auf die von Schelling ſelbſt nicht zu Ende gebrachte weitere Durchführung der Identitätsphiloſophie hier noch näher einzugehen; das Mitgetheilte genügt, uns den fernern Verlauf der philoſophiſchen Entwicklung verſtändlich zu machen. Zuförderſt iſt klar, daß die Identitätsphiloſophie ſich nicht nur von Fichte ab-, ſondern auch dem Spinoza entſchieden zuwandte; dieß lag aber gar nicht in der Natur der Sache. Denn unter dem Begriff einer Identität freier Intelligenz und nothwendiger Naturproduction hatte Schelling die Idee des Abſoluten empfangen, und hatte daher die Aufgabe in der Entwicklung derſelben die bewußte Freiheit und die unbewußte Nothwendigkeit auf allen Punkten mit gleicher Macht hervortreten zu laſſen. Wenn er gleichwohl in ſeiner Identitätsphiloſophie nur die Seite der Nothwendigkeit feſthält, ſo entſpricht er eben in der Ausführung der Idee ihrem unmittelbaren Begriffe nicht; die

Identität des Subjectiven und Objectiven verwandelt sich in die Identität zweier Objectivitäten, des objectiven Seins und des eben so objectiven Denkens, wie allenfalls auch Spinoza seine Substanz als Identität von Ausdehnung und Denken hätte aussprechen können, womit denn freilich das Absolute zum absoluten Object wird. Da nun die Identitätsphilosophie, wenn auch ihrem eignen Principe zuwider, sich auf den Standpunkt des Spinoza, d. i. des reinen Naturismus zurückversetzt, so scheint man nur die Wahl zu haben, entweder die große in Kant begonnene Entwicklung des Historismus, an welcher Schelling selbst so wesentlich Theil genommen, für völlig vergeblich zu halten, oder in der Identitätsphilosophie einen zufälligen, im Fortgange der Speculation nicht begründeten Rückschritt zu erblicken.

Beide Alternativen wären nicht richtig. In Wahrheit hatte Schelling in seiner Position des Absoluten sich unmittelbar über das Universum zur Idee des außerweltlichen Gottes erhoben; so wie ihm der kosmische Gegensatz von Natur und Geschichte in die absolute Identität verschwand, hob sich ihm die Welt in Gott auf, und die Idee Gottes, als des absolut Freien, welches sich selbst das absolut Nothwen-

dige iſt, konnte zunächſt allein der Gegenſtand ſein, in welchen die Speculation ſich zu vertiefen, und in deſſen Entwicklung ſie den Weltbegriff ſich überall erſt zu gewinnen hatte. Daß nun die ſo gefaßte Gottesidee das Princip des Hiſtorismus ſei, iſt uns aus früher entwickeltem erinnerlich; wenn demnach im Eingange des heutigen Vortrages von Kant bemerkt wurde, er habe nur den Standpunkt des Hiſtorismus eingenommen, den Gedanken deſſelben aber noch nicht zu erreichen vermocht, ſo iſt dagegen jetzt von Schelling mit vollem Rechte zu ſagen, in ſeiner Production der Idee des Abſoluten ſei der geſchichtsphiloſophiſche Gedanke in der That ausgeboren worden. Die principielle Selbſtändigkeit dieſes Gedankens aber, und namentlich ſeine Incompatibilität mit naturiſtiſchen Vorſtellungen mußte ſich noch zu klarem Bewußtſein bringen, und eben die Entwicklung dieſes Bewußtſeins iſt es, welche ſich in der Identitätsphiloſophie darlegt. Die Speculation macht in ihr den letzten Verſuch, den ihr aufgegangenen freien Gott, in welchem die Welt unmittelbar hinweggezehrt und Nichts iſt, naturiſtiſch als der Welt weſentlich immanent, d. h. als in ihr ſeine nothwendige Wirklichkeit habend zu faſſen. Das unvermeidliche Mislingen dieſes Verſuches, die

darin ſich erzeugende Einſicht, daß in dem Unternehmen, Gott im Weltproceſſe ſich verwirklichen zu laſſen, das bereits erreichte große Princip der göttlichen Freiheit, die Errungenſchaft der ganzen in Kant begonnenen ſpeculativen Entwicklungsarbeit unrettbar verloren geht, war gleichſam das letzte Läuterungsſtadium des hiſtoriſtiſchen Principes, darin der Gedanke des weſentlich freien Gottes ſich von jeder Verflechtung mit naturiſtiſchen Elementen befreite. Daher denn auch Schelling ſelbſt gar bald ſeine Verbindlichkeit anerkannte, die gegebene Entwicklung der Identitätsidee über den zunächſt darin noch feſtgehaltenen Charakter eines nothwendigen Naturproceſſes hinaus zu führen, und durch die Darſtellung der Freiheit als weſentlichen Momentes im Abſoluten zu ihrer tieferen Wahrheit fortzuleiten.

Dieſe durch mehrere Schriften ſich hindurchziehende Arbeit des raſtloſen Denkers war es, welche ihn, wie die Sache ſelbſt es forderte, von dem Naturboden, auf dem er bisher vorzugsweiſe ſich bewegt hatte, in das Gebiet der Geſchichte hinüberführte; und zwar nicht ihn allein, ſondern auch viele Andre noch, die an ſeiner mächtigen ſpeculativen Arbeit geiſtig erſtarkt waren. Jene dunkle Region der Geſchichte, jenes Dämmerleben

derſelben, darin Bewußtſein und Unbewußtheit wie in unmittelbarer Einheit zuſammen ſind, und die freie Geiſtigkeit ſich allmählig aus der Natur herausringt — die mythiſche Weltzeit nahm zunächſt ein tiefes, in unſrer Litteratur ſich vielfach bezeichnendes Intereſſe in Anſpruch. Hier gewann ſich die moderne Philoſophie zuerſt den ächt ſpeculativen Begriff der Religion, und von dieſem weiter geleitet ward ſie unaufhaltſam dem leuchtenden Mittelpunkte der Weltgeſchichte, der chriſtlichen Offenbarung entgegengedrängt, in deren Erfaſſung ſie, allen Naturismus für immer abſtreifend, das hiſtoriſtiſche Princip als allein berechtigtes, ja als das ſiegreiche Reſultat des ganzen bisherigen Entwicklungsproceſſes der Speculation aufzuzeigen und zu entwickeln begann.

Nur ein Philoſoph, welcher wie ſo viele Andre dem Schelling'ſchen Philoſophiren durch alle Stadien ſeiner Enfaltung gefolgt war — Hegel blieb bei der erſten Darſtellung der Identitätsphiloſophie als bei einem letzten und höchſten Ergebniß ſtehen vnd fixirte ſich eben damit in dem naturiſtiſchen Gedanken. Von dem großen Einfluß Hegels auf das deutſche Bildungsleben habe ich ſchon in einer früheren Vorleſung geredet; dort mußte er als ein Endreſultat des philoſophiſchen

Beſtrebens deutſcher Intelligenz ausgeſprochen werden; denn ſo gab er ſich den Zeitgenoſſen, und ſo ward er in einem großen Kreiſe derſelben gefaßt und anerkannt. Ein Andres iſt es indeß, den Einfluß beſprechen, den ein Philoſoph auf die immer doch nur prekäre Bildung ſeiner Zeit ausgeübt hat, ein Andres, ſeine Bedeutung im Entwicklungsleben der Wiſſenſchaft ſelbſt ins Auge faſſen. Spinoza's geſchichtliches Verdienſt z. B. würde ſich faſt auf Nichts reduciren, wollte man es nach dem unmittelbaren Effect, den er bei den Mitlebenden erreichte, beurtheilen, und umgekehrt könnte niemand ohne die größte Ueberſchätzung Wolff's umfaſſende Bedeutung für ſeine Gegenwart zum Maaßſtabe für ſeinen wiſſenſchaftlichen Werth nehmen.

Betrachtet man Hegels Philoſophie nach ihrer Stellung im ſpeculativen Entwicklungsproceß überhaupt, ſo kann man in ihr keineswegs eine Stufe der Fortbewegung anſprechen, vielmehr drückt ſich darin die umgekehrte Tendenz aus, jenen Proceß zum Stehen zu bringen, und namentlich die bereits von Schelling auf productivem Wege erreichte Faſſung der ſpeculativen Idee ohne alle Fortleitung zu einem tieferen Ausdruck eben nur dem verſtändigen Denken zu aſſimiliren. In völligem Einklang mit Schelling hält

Hegel das Abſolute als Einheit des Denkens und Seins feſt, und auch ihm treten dieſe beiden Weſensmomente im Univerſum nur darum als unterſchiedene aus einander, um in der unendlichen Aufhebung des Unterſchiedes ihre Einheit, und eben hierin die adäquate Wirklichkeit des Abſoluten zu manifeſtiren. Daher erſchien, was ihn von Schelling fordert, zunächſt nur als Formverſchiedenheit; aber eben die Form, darin Hegel ſeine ganze Eigenthümlichkeit darlegte, war es auch, die ihn iſolirte, und von der lebendigen Gemeinſchaft mit der ſich weiter entwickelnden, den Identitätsſtandpunkt ſelbſt überwindenden Speculation ausſchloß, womit denn die Differenz zwiſchen ihm und Schelling aufhörte eine bloß formelle zu ſein, und ſich vielmehr als eine ſehr weſentliche herausſtellte. Denn jener in der Identitätsphiloſophie ſelbſt unmittelbar enthaltene Impuls, über ſie hinaus zur abſoluten Freiheit als ſpeculativem Princip fortzugehen, ein Impuls, dem ihr Urheber raſtlos folgte, ward durch die Hegel'ſche Form, welche die Idee in die Feſſel eines abſoluten Mechanismus ſchlug, völlig ertödtet. Indem Hegel das Schelling'ſche Abſolute in das begreifende Denken einführte, ward ihm die Idee ſelbſt zum Gedanken der Idee; der Gegenſatz von Denken und Sein fiel

als ein bloß ideeller Unterſchied in den abſoluten Gedanken ſelbſt, in welchem er eben ſo weſentlich auftrat, als ſich aufhob, und das Abſolute ging in den Begriff des ſich nothwendig differenzirenden, und durch Vermittlung der Differenz ſeine Identität gewinnenden Denkens völlig auf. Auch ſo war zwar noch die Identität der wahre Weſensausdruck des Abſoluten, aber nicht mehr der ſchlechthin primitive oder unmittelbare; unmittelbar war das abſolute Denken, vielmehr das ſich ſelbſt Ungleiche, der Widerſpruch in ſeiner härteſten Geſtalt, und nur erſt in dem Proceß ſeiner Selbſtvermittlung zeigte es ſich als das weſentlich Identiſche auf. Dieſer Vermittlungsproceß ſelbſt, ſich durchführend in einer Reihe von Denkbeſtimmungen, die in der That lauter Kategorien des endlichen Denkens waren, ſtellte ſich nun als die nothwendige Form des Abſoluten heraus, eine Form, welche die Identitätsphiloſophie in eine Contradictionsphiloſophie umwandelte; womit denn freilich das Schelling'ſche Princip weſentlich alterirt war. Hatte ſich nämlich Schelling gehütet, in die Idee des Abſoluten irgend eine urſprüngliche qualitative Beſtimmtheit aufzunehmen; war es ihm vor Allem darum zu thun geweſen, ſie dem Gebiete discurſiver Denkbeſtimmungen zu ent-

rücken, und hatte er ſie eben deswegen nur als das Erkenntnißobject einer anſchauenden Vernunft auftreten laſſen — ſo war ſie dagegen bei Hegel durch den ihr immanenten Widerſpruch ſchon von Haus aus qualificirt, und in einen Kreis logiſcher Determinationen gebannt, der als ihre ewige Natur von ihr nicht mehr durchbrochen werden konnte. Die Erfaſſung des Abſoluten unter der Idee der Freiheit, welche Schellings Identitätsphiloſophie ſich noch zugänglich erhalten hatte, war daher hier von vornherein unmöglich gemacht. Zwar ließ Hegel das Abſolute im logiſchen Proceſſe ſelbſt ſich bis zur Freiheit fortbeſtimmen, aber die Freiheit, welche nicht ſchlechthin principiell, ſondern nur als Reſultat eines nothwendigen Proceſſes auftritt, entſpricht ihrem wahren Begriffe gar nicht. In ihrer weſentlichen Wahrheit ſetzt die Freiheit ins Unendliche nichts voraus als ſich ſelber; ſie kann nicht aus einem Andern, ihr Negativen, herkommen, und geht darum entweder jeglicher Natur voran, oder ſie iſt gar nicht vorhanden. Die Hegel'ſche Philoſophie dagegen vermochte in der Conſequenz ihres Standpunktes für das Weſen des freien Geiſtes keine andre Begriffsbeſtimmung aufzuſtellen als die, daß er ſich zu Allem macht, oder als Alles ſetzt, was er an

sich ist; womit den unmittelbar gesagt war, daß sein Ansichsein seinem Sichsetzen vorausgeht und es bestimmt. Wie nun der Geist in solchem Ansichsein gar nicht Geist, sondern nothwendige Natur ist, so kann auch sein Sichsetzen nicht als freie Selbstproduction, sondern nur als determinirte Reflexion, als ein bloßes Fürsichwerden des Ansichseienden gefaßt werden, und so zeigt sich, daß was bei Hegel als Freiheit auftritt, in Wahrheit nichts als in sich reflectirte Nothwendigkeit ist.

Das hier mitgetheilte kann es einleuchtend machen, daß Hegel, weit gefehlt die große Gedankenarbeit deutscher Philosophie, wie man sonst so bereitwillig annahm, zu wissenschaftlichem Abschluß gebracht zu haben, dieselbe vielmehr nur unterbrochen hat, indem er den Verstandesproceß des Begreifens schon begann, während die productive Vernunft noch darin vertieft war, sich die Idee selbst allseitig zu erschließen. Kann nun aber hiernach die Hegel'sche Philosophie zwar nicht als ein integrirendes Moment im fortschreitenden speculativen Erkenntnißproceß, sondern nur als ein aus dem lebendigen Strome schöpferischer Vernunftthätigkeit sich abscheidendes relatives Resultat betrachtet werden, so ist dagegen nichtsdestoweniger auch anzuerkennen,

daß ihre Erſcheinung für den Fortgang der philoſophiſchen Entwicklung von großer, wenngleich nur negativer Bedeutung iſt. Denn zuförderſt ſtellt ſich in ihr eine ſo allſeitige Durchführung des naturiſtiſchen Standpunktes dar, wie ſie nie früher dageweſen, und auch eben nur durch die vorausgegangenen Leiſtungen Kants, Fichte's und Schellings möglich wurde. Allſeitig muß man den Hegel'ſchen Naturismus nennen, weil in ihm der unendliche Verwirklichungsproceß des Abſoluten ſeinen Ausdruck nicht bloß an der Natur hat, ſondern auch an der Geſchichte gewinnt, ſo daß was als materielle Raumwelt beginnt, ſich als immaterielle Zeitwelt fortſetzt, und ſeiner Vollendung entgegenführt. Erſt in Hegels Syſteme iſt es der naturiſtiſchen Idee gelungen, die Weltgeſchichte organiſch in ihren Kreis hineinzuziehen und als eine concrete Geſtalt des ſich realiſirenden Abſoluten aufzuzeigen, wozu ſich weder die antike Philoſophie noch der Spinozismus zu erheben vermocht hat; und ſchon dieß allein muß als ein bleibendes Verdienſt Hegels anerkannt werden. Sein viel wichtigeres, für den Fortgang der Philoſophie bedeutenderes Verdienſt aber beſteht darin, es für immer zum Bewußtſein gebracht zu haben, was denn das Weſen des Naturismus ſei, und worauf die Mög-

lichkeit ſeiner ſyſtematiſchen Entwicklung beruhe. Alle naturiſtiſche Speculation trägt nämlich einen nicht zu bewältigenden Widerſpruch in ſich. Denn da ſie ſich über ein bloß immanentes Weltprincip nicht zu erheben vermag, und daher Gott und Welt zwar begrifflich unterſcheiden muß, gleichwohl aber in Gott nur das potentielle Univerſum, im Univerſum den actuellen Gott denkt, ſo begegnet es ihr unvermeidlich, die Verzeitlichung des Ewigen, die Verendlichung des Unendlichen als aus dem Weſen des Ewigen und Unendlichen ſelbſt folgend zu betrachten, und ſonach das Abſolute als ſchon ganz urſprünglich und weſentlich mit ſeinem Gegentheil behaftet zu faſſen. Alle älteren Durchführungen der naturiſtiſchen Idee ſtrebten dieſen Widerſpruch, der ſich in ihnen bemerklich machte, vom göttlichen Princip abzuhalten. Die tiefſinnigeren Philoſophen des griechiſchen Alterthums unterſchieden darum zwiſchen wahrer und ſcheinbarer, urbildlicher und abbildlicher Welt, und allen Widerſpruch auf die ſcheinbare oder abbildliche, eben deshalb aber nichtige übertragend, meinten ſie ſich die innere Uebereinſtimmung des göttlichen Univerſums zu retten. Auch der Spinozismus wollte, indem er den Gegenſatz des Unendlichen und Endlichen in die Attribute der Subſtanz und

deren Modificationen legte, zugleich die Substanz selbst als das durch jenen Gegensatz nicht alterirte einige, sich selbst gleiche Ansichseiende festhalten. Wenn jedoch die Welt der Wahrheit nothwendig mit unwahrem Schein behaftet war, wenn die ewigen Urbilder sich nothwendig in vergänglichen Abbildern ausdrücken mußten, so blieb auch so das Absolute selbst kraft seiner ewigen Natur in die eben dieser Natur widersprechende Bestimmung, nicht absolut zu sein verstrickt; und wenn Spinoza's Substanz ihr unendliches Wesen in den Attributen darlegte, diese aber ihre Wirklichkeit nur in den endlichen Modificationen hatten, so war es eben die Substanz selbst, in welcher Wesen und Wirklichkeit einander widerstritten. Durch alle derartige Unterscheidungen wurde daher der innere Widerspruch des Princips nicht gehoben, sondern nur mehr oder weniger eingehüllt und latent gemacht. Erst Hegel hatte die Energie, das was sich sonst als die Schwäche des naturistischen Standpunktes zu verbergen strebte, zu dessen Stärke zu erheben, und den Widerspruch nicht nur als vorhanden zuzugeben, sondern sogar als ein nothwendiges Element der speculativen Wahrheit, ja als die Macht der absoluten Idee selbst auszusprechen. Er setzte den Widerspruch als das göttliche Formprincip,

als die sollicitirende Potenz im Absoluten, kraft welcher dasselbe über das bestimmungslose und darum leere Sein hinauskommend, sich zur unendlichen Gestaltenfülle ausbreitet. Solche Macht hatte der Widerspruch, in wiefern er einerseits vermöge seiner Selbstaufhebung in ein Product zusammensank, das seine Vermittlung ausdrückte, und zugleich andrerseits seiner Natur gemäß sich als das nicht zu vermittelnde erweisend, an dem Producte wieder hervorbrach, um sich in ein neues Product zu neutralisiren, welches seiner Auflösung gleichfalls nicht entgehen konnte. Und dieses Spiel des Widerspruches mit sich selbst, dieser fortwährende Proceß einer Vermittlung, welche sich eben so fortwährend selbst vereitelte, ward nun als das ewige Formationsgesetz des Absoluten, als dessen immanente Nothwendigkeit, sich zum Universum zu entfalten aufgezeigt. Daher mußte die Hegel'sche Philosophie die Welt als eine Reihe von Wirklichkeitsstufen des Absoluten darstellen, deren jede eben so die Widerlegung der ihr vorangehenden war, wie sie selbst von der ihr folgenden widerlegt wurde, so daß keine Weltgestalt auftrat, in welcher der innere Widerstreit sich nicht gleich sehr schlichtete und wieder entfesselte. Und diese unmittelbare Verkehrung eines Jeglichen in sein Gegentheil, dieses

Umſchlagen aller identiſchen Einheit in contradictoriſche Zweiheit konnte nirgends enden; denn auch was im Syſtem ſich als höchſtes Reſultat herausſtellte, und von ihm als Weltgeiſt ausgeſprochen wurde, war in der That nicht der abſolut verſöhnte, ſondern nur der als Begriff ſeiner ſelbſt ſich ertragende Widerſpruch. Es ſollte eben die große Prärogative des abſoluten Geiſtes ſein, im Gegentheil ſeiner ſelbſt bei ſich zu bleiben, ſich im unendlichen Vermittlungsproceß zugleich als unendliche Negation deſſelben zu erhalten; Gott ſollte das Nichts des All, eben ſo ſehr aber als das Nichts dieſes Nichts das All ſelbſt ſein; kurz, das unendliche Zucken des Widerſpruches zwiſchen Sein und Nichtſein erwies ſich als die allein beharrliche Wirklichkeit des Abſoluten, und die ewige Agonie nicht leben und nicht ſterben zu können, mußte als das göttliche Leben angeſprochen werden.

Wenn eine Anſicht widerlegen nichts andres iſt, als ihren innern Widerſpruch aufzeigen, ſo iſt die ganze Hegelſche Philoſophie in ihrer Durchführung zugleich ihre Selbſtwiderlegung; denn der dialektiſche Proceß ihrer Entwicklung iſt an ſich ſelbſt die directe Manifeſtation des inneren Widerſpruches ihres Principes. Ihr Anfang iſt das unmittelbare Auftreten des Wider-

ſpruches, ihr Fortgang deſſen ſich vergeblich erweiſende Vermittlung, ihr Ende die Rückkehr in den Anfang — in den unmittelbaren Widerſpruch. Solche Selbſtwiderlegung iſt nun aber eben die Wahrheit des Hegel'ſchen Syſtems, welche ihm einen für alle Zukunft bleibenden Werth verleiht; denn das Weſen des Naturismus überhaupt iſt damit für immer zu Tage gefördert. Fortan kann Niemand mehr mit wiſſenſchaftlicher Conſequenz naturiſtiſch, d. h. von der Poſition eines blos immanenten Weltprincipes aus, philoſophiren, ohne der Hegel'ſchen Speculation zugeführt zu werden, und Niemand kann Hegel's Syſtem mit ächter Verſtändniß in ſich aufnehmen, ohne an ihr ſelbſt das unaufhaltſame Zuſammenſtürzen des naturiſtiſchen Standpunktes zu erfahren.

Wenn wir nach allem hier vorgetragenen jetzt den Entwicklungsgang des in Kant begonnenen und ſich bis in unſre Gegenwart fortſetzenden philoſophiſchen Proceſſes im Ganzen überſchauen, ſo muß es uns einleuchten, daß in dieſem Proceſſe ſeinem weſentlichen Inhalte nach ſich nichts Andres darlegt, als die hiſtoriſtiſche Idee des abſoluten Subjects, welche im ſpeculativen Bewußtſein auftretend zwar einen langen Kampf mit der naturiſtiſchen Weltanſchauung zu

beſtehen hat, aus dieſem Kampfe aber auch als ſiegreicher Gedanke hervorgeht. Die Speculation hat in dieſer Bewegung die Einſicht erreicht, daß das Abſolute als in ewiger Selbſtpoſition frei durch ſich ſeiendes und in reiner, durch keine Negation getrübter Selbſtaffirmation ſich beſitzendes Subject gedacht werden müſſe, wenn es nicht als unendlicher Widerſpruch in ſeinem Sein unmittelbar ſeine Selbſtvernichtung haben ſoll. Fortan können Naturismus und Hiſtorismus nicht mehr als gleichſehr berechtigte, für einander unüberwindliche Standpunkte zugleich beſtehen; die große Arbeit der deutſchen Philoſophie hat ſie mit einander in Kampf gebracht, der Naturismus ward gezwungen die Macht der hiſtoriſtiſchen Idee anzuerkennen, um ſich zu behaupten mußte er ſelbſt es verſuchen, ſie in ſeinen Gedankenkreis hineinzuziehen, und an dieſem Verſuch ging er zu Grunde.

In einer früheren Vorleſung habe ich die Behauptung ausgeſprochen, die lebendige Speculation der gegenwärtigen Zeit ſei Geſchichtsphiloſophie; ich darf annehmen, daß ſich dieſe Behauptung durch alles vom Entwicklungsgang der modernen Philoſophie hier nachgewieſene als geſchichtliche Thatſache bewährt hat. Meine nächſte Aufgabe wird es nun ſein müſſen,

die geſchichtsphiloſophiſche Speculation ſelbſt, wie ſich dieſelbe bereits des wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins der Zeit bemächtiget, und namentlich wie ſie in mir ſelbſt Geſtalt gewonnen hat, dem hodegetiſchen Zwecke gemäß in ihren Grundzügen vor Ihnen zu entfalten.

Neunte Vorlesung.

Nähere Entwicklung der geschichtsphiloso-phischen Weltanschauung.

Die principielle Eigenthümlichkeit des hiſtoriſtiſchen Standpunktes der Philoſophie liegt, wie dieß ſchon in einer früheren Vorleſung ausgeſprochen wurde, in der Faſſung des Abſoluten als ewiger Selbſtthat. Eben dieſe Faſſung hat ſich in der ganzen bereits abgelaufenen Entwicklungsarbeit der modernen Philoſophie als die allein wiſſenſchaftlich zu rechtfertigende zur Anerkennung gebracht. Was weſentlich nur als Selbſtthat gedacht werden kann, deſſen Sein geht auf Selbſtpoſition zurück, und was lediglich kraft ſeiner Selbſtpoſition wirklich iſt, das iſt Ich, iſt Subject. Das Abſolute iſt abſolutes Subject, und kann nur als Subject gedacht werden, wenn die ſpeculative Idee ſich nicht in einem unverſöhnlichen Widerſpruch fixiren und ſomit aufheben ſoll — dieß iſt die Einſicht, in welcher, als dem gediegenen und bleibenden Reſultat des von Kant aus begonnenen philoſophiſchen Proceſſes,

das ächt ſpeculative Streben unſrer Gegenwart ſich über die theils ſchwankenden, theils haltungslos in ſich ſelbſt zuſammen brechenden Gedankenformationen der nächſten Vergangenheit erhebt, und eine neue, tiefere Weltverſtändniß ſich erſchließt, deren allſeitige Entfaltung eben das wiſſenſchaftliche Problem des Zeitalters iſt.

Auf den erſten Blick könnte es zwar ſcheinen, daß die Poſition des Abſoluten als abſoluten Subjectes ſchon von Fichte vollzogen worden ſei; auch ſoll gar nicht geleugnet werden, daß Fichte, indem er das reine Ich als Princip ſetzte, einen mächtigen und entſcheidenden Schritt der gegenwärtigen Philoſophie entgegenthat, und ſie auf die folgenreichſte Weiſe vorbereitete; gleichwohl war ſeine Faſſung jenes Principes von der jetzigen weſentlich verſchieden. Vermöge ſeines Zuſammenhanges mit den Kantiſchen Vorarbeiten konnte Fichte den Gedanken des in wahrer Abſolutheit ſich ſelbſt ſetzenden Ich nur als immanenten Grund des endlichen Ich, des menſchlichen Selbſtbewußtſeins ergreifen, und ſo geſchah es unvermeidlich, daß er, der das unſterbliche Verdienſt hat, die große Idee abſoluter Selbſtpoſition — das wahre Weſen des Geiſtes — zuerſt ausgeſprochen zu haben, ſie zugleich unmit-

telbar ihrer Abſolutheit beraubte, und nur in der Beſtimmung ſich zu verendlichen auftreten ließ. Für Fichte ſelbſt lag in der Idee der Selbſtpoſition ſo wenig irgend eine weſentliche Beziehung zum Endlichen, daß er, um dieſe Beziehung herbeizuſchaffen, ſeine Zuflucht noch zu einer zweiten urſprünglichen Handlung nehmen, und die rein affirmative Selbſtpoſition mit einem Act des Negirens, das Setzen des Ich mit einem Entgegenſetzen des Nichtich behaften mußte. Hierdurch eröffnete er ſich freilich den Zugang zu einem weiten Gebiet endlicher Beſtimmungen, jedoch nur mit Aufopferung der Abſolutheit ſeines Principes. Denn ein Ich, das ſich ſelbſt nicht ſetzen kann, ohne ſeine Negation zugleich mitzuſetzen, iſt ſchon von Haus aus ein endliches, und wenn es auch hinterher ein unendliches Streben entwickelt, ſeine Endlichkeit aufzuheben, und die Abſolutheit wie ein verlorenes Paradies wiederzugewinnen, ſo iſt eine ſolche bloß angeſtrebte Abſolutheit nur ein Ideal, aber keine ſich realiſirende Idee, zugleich aber auch die inhaltſchwere Verkündigung, daß das wahrhaft abſolute Ich nicht etwa nicht ſei, ſondern eben nur außer ſolchem Verendlichungsproceß ſeine ewige Wirklichkeit habe.

Dadurch daß Fichte dem freien, unendlichen Act des

ſich ſetzenden Ich eine antithetiſche Form gab, naturirte er daſſelbe, und legte ihm die Siſyphusarbeit auf, den inneren Widerſtreit zwiſchen weſentlicher Freiheit und aufgenöthigter Naturbeſtimmtheit zu ſchlichten. Er wurde hierdurch recht eigentlich der Urheber der Hegel'ſchen Contradictionsphiloſophie; wie es denn zugegeben werden muß, daß, wenn auch Hegel in ſeiner Entwicklung ohne Verfälſchung der Geſchichte nicht von Schelling loszulöſen iſt, ſeine Logik doch zuſammt ihrer Methode ſich gar wohl als eine directe Fortbildung der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre, wenigſtens eines Theiles derſelben, betrachten läßt. Aber nur die ſterbliche Seite an Fichte's Speculation ergriff Hegel, den ihr anhaftenden Naturismus nämlich, über welchen Fichte ſelbſt in ſo weit wenigſtens hinauskam, als er deſſen Aufhebung forderte, und dieſe Forderung als einen Machtſpruch der Vernunft, es ſoll kein Nicht-ich ſein, ausſprach. Dieſem Soll gab freilich Fichte, vermöge ſeiner Präoccuppation durch Kantiſche Vorſtellungen, nur eine praktiſche Bedeutung; dem handelnden Ich ſollte dadurch die Unendlichkeit erhalten werden, die das wiſſende Ich einbüßte, die Praxis ſollte ins Unendliche gutmachen, was die Theorie ins Unendliche verſchuldete. So gefaßt erreichte denn

allerdings das Soll ſeinen Zweck nicht, und Hegel verſchmähte es mit Recht, jedoch nur um im theoretiſchen Widerſtreite ſtehen zu bleiben, und ihn abſolut zu machen. Das Fichte'ſche Soll hat gleichwohl eine tiefere Bedeutung; es iſt in Wahrheit ein Poſtulat der Vernunft, aber nicht der wollenden, ſondern der denkenden Vernunft. Das ſpeculative Denken ſelbſt ſtellt ſich darin die Forderung, die abſolute Selbſtpoſition von der antithetiſchen Form, alſo von der weſentlichen Immanenz im endlichen Ich, zu befreien, und in die Idee des als ewige Selbſtthat durch ſich und für ſich ſeienden Abſoluten kein Moment der Negation eindringen zu laſſen. Was aber die ſpeculative Vernunft fordert, das vollzieht ſie auch ſchon ganz unmittelbar in der Forderung ſelbſt, das iſt keine praktiſche Aufgabe, welche ihre Löſung immer nur finden ſoll, ohne ſie jemals finden zu können. Zu ſolcher theoretiſchen Faſſung des Fichte'ſchen Poſtulates erhob ſich Schelling, indem er das Weſen des Abſoluten als Identität ſetzte; denn Identität, wenn ſie nicht etwa bloß formell, ſondern weſenhaft oder ſubſtanziell genommen wird, iſt an ſich ſelbſt gar nichts andres als negationsloſe Ichheit. Wenn nun auch dieſer allein wahre Begriff des Abſoluten durch Schelling ſelbſt in ſeiner

naturistisch gehaltenen Identitätsphilosophie auf vorübergehende Weise wieder dergestalt verdunkelt wurde, daß eben von ihm aus Hegel den Rückweg zur Fichte'schen Antithetik fand, so hat ihn doch die lebendig fortschreitende Speculation, welcher Schelling selbst angehört, von solcher Trübung gereiniget, und so sich selbst zu der Gewißheit, daß das Absolute nur als absolutes, schlechthin negationsloses Subject gedacht werden könne, emporgerungen.

Durch diese Gewißheit, welche das Princip der gegenwärtigen Philosophie ist, hat sich die moderne Speculation erst die wahre Berechtigung wieder erworben, das Absolute als Gott auszusprechen. Denn ursprünglich ist Gott das Absolute nur in der Fassung, in welcher es unabhängig von aller Philosophie als unmittelbarer Inhalt des religiösen Bewußtseins auftritt, und von der Religion hat die Philosophie den Namen Gott als Bezeichnung ihrer absoluten Idee überkommen. Nun aber hat es nie eine Religion gegeben, nie konnte es eine geben, in welcher Gott nicht mit dem Subjectscharakter bekleidet gewesen wäre; und dieß ganz einfach darum, weil es eben zum Wesen der Religion überhaupt gehört, ein praktisches Verkehren des Menschen mit dem Absoluten, ein gegensei-

tiges Geben und Empfangen, kurz eine Wechselwirkung darzuſtellen, wie dieſelbe nur zwiſchen Subject und Subject denkbar iſt. Hatte daher die neuere Philoſophie vermöge des von ihr eingenommenen naturiſtiſchen Standpunktes die Beſtimmung weſentlicher Subjectheit aus ihrem Begriff des Abſoluten tilgen müſſen, ſo entfernte ſie ſich dadurch nicht nur von der Religion, ſondern trat mit ihr ſogar in entſchiedenen Gegenſatz, und verlor hiermit das Recht, ihre abſolute Idee mit dem Ausdruck der Religion als Gott zu bezeichnen. That ſie dieß aber dennoch, ſo proteſtirte das religiöſe Bewußtſein dagegen, und ſtand z. B. nicht an, das Syſtem des Spinoza, unerachtet in ihm ſchier von Nichts als von Gott die Rede iſt, geradezu Atheismus zu nennen; denn der Gott der Religion, und zwar nicht einer oder der andern, ſondern der Religion überhaupt war darin nicht vorhanden. Es durfte die Religion wohl fordern, daß Gott, der unmittelbare Ausdruck ihres ganzen abſoluten Inhaltes, nicht als äußerlicher Name einem Denkobject angeheftet werde, das durch ſeine Begriffsbeſtimmung, etwa als Subſtanz, oder als moraliſche Weltordnung, oder als die abſolute Idee ſich genügend bezeichnend, eben hierin zugleich ſeine weſentliche Verſchiedenheit vom

religiösen Gottesbewußtsein darlegte. Behauptete dagegen die Philosophie, zwischen ihrem Gott und dem der Religion sei an sich kein Unterschied, in ihr leite sich nur das Absolute, welches die Religion meint, zu seinem wahren Begriffe fort, so hob sie damit die Religion vollständig auf. Denn es können zwar viele innerhalb einer Religion gehegte Meinungen im begrifflichen Denken ihre Correction, selbst ihre Widerlegung finden, ohne daß dadurch die Religion ihrem Wesen nach zu Grunde ginge; das sogenannte Meinen aber, oder vielmehr die eigenthümliche Gestalt des Bewußtseins, darin der Mensch sich zu Gott in das Verhältniß des Ich zum Du setzt, und ihn als den Wissenden festhält, der ihn vernimmt, wenn er zu ihm betet, ihm antwortet, wenn er zu ihm redet — dieses Meinen ist eben die Religion wesentlich selbst, und den so gemeinten Gott in einen völlig heterogenen Begriff hinüberführen, der solches Meinen nicht mehr zuläßt, heißt die Religion überhaupt vernichten. Aber sie läßt sich nicht vernichten; daher kann zwischen naturistischer Philosophie und Religion nur unversöhnlicher Streit bestehen und bestand auch wirklich, so schon in der antiken Welt, so auch in der modernen.

Indem aber jetzt die Philosophie selbst den naturi-

stischen Standpunkt überwunden und sich zur Einsicht, daß die Subjectheit das reine Wesen des speculativ erfaßten Absoluten ist, erhoben hat, darf sie mit Recht behaupten, in Religion und Philosophie handle es sich von einem und demselben Absoluten, und der Gott der Religion sei es eben selbst, dessen reiner Gedanke den absoluten Inhalt des speculativen Wissens bildet. Das Wichtigste hierbei ist, daß die Philosophie ihren gegenwärtigen Standpunkt nicht etwa aus Connivenz gegen die Religion eingenommen hat — um Frieden mit dieser war es ihr ganz und gar nicht zu thun — sondern daß sie diesem Standpunkte als einem nothwendigen Resultate durch ihre ganze Entwicklungsarbeit unaufhaltsam entgegengeführt wurde, und man mit Wahrheit sagen kann, Kants sittliches Ideal, Fichte's immanentes Ich, Schellings absolute Identität und Hegels absoluter Widerspruch, jede dieser Gedankenformationen an ihrem Theile haben dieß Resultat hervorbringen helfen. Zwar eine mit der religiösen Idee übereinstimmende Philosophie hat es schon im Mittelalter gegeben; aber die scholastische Philosophie hatte sich noch gar nicht von dem Boden der Religion abzulösen vermocht, und war daher, unerachtet ihres eminenten Verdienstes für jene Geschichtsperiode,

eine so unselbständige Gestalt des philosophischen Wissens, daß eben dadurch die neuere Speculation hervorgerufen ward, welche in den Aether der freien Vernunftidee sich erhebend, unabhängig vom religiösen Bewußtsein ihren absoluten Inhalt sich selbst bestimmte. Wohl ward sie kraft dieser Bestimmung der Religion erst innerlich entfremdet, und trat ihr dann sogar feindlich, ja vernichtend entgegen: dennoch erreichte sie zuletzt, und zwar im gegenwärtigen Zeitalter, vermöge ihrer eigenen wissenschaftlichen Energie und durch die Macht der sie bewegenden Vernunftidee selbst einen Standpunkt, von welchem aus sie in der Religion eine befreundete Genossin begrüßen darf. In jenes mittelalterliche Abhängigkeitsverhältniß kehrt sie damit keineswegs zurück; aber sie kann aus ihrer sich selbst tragenden Gedankenwelt heraus den Inhalt der Religion frei bestättigen. Und dieß ist wohl ein sehr bemerkenswerther Umstand in einer Zeit, in welcher eine entartete Theologie das Schwerdt gegen die eigne Mutter zückt, und in aberwitzigem Terrorismus sich selbst zerstört. Leicht könnte da die Philosophie, nachdem sie lange — ein zweiter Saulus — die religiöse Gemeinde verstört, zu dem wichtigen und wirkungs-

reichſten Apoſtelamt eines Paulus für die nächſte Zukunft berufen ſein.

Die Gottesidee in der Subjectsbeſtimmung läßt nun zwar eine ſpeculative Entwicklung zu, dieſe kann aber in der That nichts Andres enthalten, als was in dem reinen Begriff abſoluter Ichheit gegeben iſt. Die hiſtoriſtiſche Philoſophie explicirt ſich daher das Weſen Gottes nur einerſeits in der Triplicität der Momente freien Sichſetzens, ewigen Seins, abſoluten Sichwiſſens, und andrerſeits in der identiſchen Einheit dieſer drei Momente. Solche Entwicklung des Gottesbegriffes mag nun gar leicht im Vergleich mit der naturiſtiſchen arm ſcheinen. Denn der Naturismus, welcher Gott nur als immanentes Weltprincip erfaßt, ſetzt in ihm auch die ganze unendliche Fülle der Weltrealitäten als ewigen Inhalt voraus. Der Hiſtorismus vermag dieß nicht; ihm iſt im freien und ewigen Durch- und Fürſichſein das göttliche Weſen ſo erſchöpfend beſtimmt und zu ſo abſoluter Totalität in ſich ſelbſt geſchloſſen, daß er keine von der Welt hergenommene Beſtimmung, ja nicht einmal irgend eine Beziehung zur Welt überhaupt in den reinen Gottesbegriff eindringen laſſen kann. Dadurch iſt indeß die hiſtoriſtiſche Begriffsentwicklung in

Wahrheit keineswegs ärmer als die naturiſtiſche. Denn jene Fülle unterſchiedener Weltrealitäten, mit welcher der Naturismus Gott bereichert, iſt zugleich eine eben ſo große Fülle von Negationen, und nur weil der Hiſtorismus alle Negation, welche in der That kein Reichthum iſt, vom göttlichen Weſen ſchlechthin ausſchließt, ſpricht er Gottes Realität eben nur als Sein aus, als Sein jedoch, welches nicht etwa dieſes oder jenes, ſondern alles Sein, oder das Sein überhaupt iſt, worin daher auch der rein affirmative Gehalt der Welt ſchon mitenthalten iſt, wenn auch die Welt ſelbſt, eben um der ihr weſentlichen Negation willen, darin noch gar nicht gedacht wird. In ähnlicher Weiſe faßte ſchon Leibnitz der unendlichen Fülle der Weltmonaden gegenüber Gott als Monas monadum, d. h. als das einfache Einsſeiende, in welchem jene unendlich vielen Monaden ſelbſt zum einfachen Eins zuſammengehen, weil ſie darin ihrer unendlich vielen Schranken oder Negationen entnommen ſind. Gern wird daher auch der Hiſtorismus es ſich gefallen laſſen, wenn man ihm etwa mit Hegel'ſchen Worten vorwirft, er ſetze Gott als das reine Licht, worin Nichts zu ſehen iſt. Er wird ſich dadurch nicht veranlaßt finden, mit Hegel ein gut Stück Finſterniß in das

reine Licht zu bringen, bloß damit darin etwas geſehen werde; er wird vielmehr dabei ſtehen bleiben, daß Gott eben kein Gegenſtand des Sehens für ein Auge iſt, welches außer dem Lichte auch noch der Finſterniß bedarf, daß er ſelbſt aber wie reines Licht ſo auch reines Auge — daß er ſich ſelbſt ſchauendes reines Licht iſt. Was jedoch Gott in ſeiner Selbſtanſchauung erblickt, dadurch ermitteln wollen, daß man mit allerlei Denkbeſtimmungen in das reine Licht hineinfinſtert, oder mit andern Worten, Gott dialektiſch ſo wiſſen wollen, wie er in ſeiner Ewigkeit ſich ſelbſt weiß — das muß der Hiſtorismus nicht ſowohl für Anmaßung, als vielmehr ganz einfach für Abſurdität halten.

In der hier gegebenen Entwicklung des hiſtoriſtiſchen Abſoluten, welche für unſern Zweck genügen kann, iſt beiläufig ſchon einer andern Eigenthümlichkeit des Hiſtorismus gedacht worden, die jetzt beſtimmter hervorgehoben werden muß. Wir bemerkten nämlich, dieſer Standpunkt könne ſchlechthin keine Beziehung zur Welt in den reinen Gottesbegriff aufnehmen. Hiermit iſt folgendes geſagt: zwar ſo gewiß die Welt iſt, ſo gewiß ſteht auch Gott zu ihr in Beziehung; aber dieſe Beziehung gehört nicht zum Weſen Gottes, der Weltbegriff iſt aus dem Gottesbegriff nicht als

deſſen nothwendige Conſequenz zu entwickeln, und nur ein freies Verhältniß Gottes zur Welt kann gedacht werden. In dieſer Erkenntniß der abſoluten Unmöglichkeit, den Gottesgedanken ſtetig in den Weltgedanken hinüberzuführen, ſtellt der Hiſtorismus ſeinen Gegenſatz zum Naturismus erſt vollſtändig heraus; denn eben hiermit ſetzt er der naturiſtiſch behaupteten reinen Innerweltlichkeit Gottes nothwendig deſſen weſentliche Außerweltlichkeit entgegen. Außerweltlichkeit — ſagen wir — nicht bloße Vorweltlichkeit; dieſe letztere muß auch der Naturismus dem Abſoluten zuerkennen. Schon der erſte Lehrſatz des Spinoza ſpricht es aus, daß die Subſtanz früher ſei, als ihre Affectionen, was in ſeinem Sinne nichts andres heißt, als daß Gott früher denn die Welt ſei; eben ſo geht bei Fichte das reine Ich dem empiriſchen Bewußtſein, in und mit welchem es überall erſt zu einer Welt kommt, voran, und auch Hegel charakteriſirt die abſolute Idee im reinen Element des Denkens als den vorweltlichen Gott. Mit dieſer naturiſtiſchen Vorweltlichkeit iſt indeß nichts weiter geſagt, als daß Gott dem Begriffe nach, keinesweges aber der Exiſtenz nach der Welt vorangeht. Eben jedoch die vom Daſein der Welt weſentlich unabhängige, zu abſoluter Tota,

lität ewig in sich selbst abgeschlossene Existenz Gottes muß der Historismus behaupten, und sie ist es, die sich in der Bestimmung der Außerweltlichkeit ausdrückt. Die Vorweltlichkeit versteht sich dann von selbst; denn Gott ist in seinem reinen Begriff so sehr als alles Sein festgehalten, daß selbst die Möglichkeit der Welt, d. i. eines Seins außer Gott, nur durch eine zu jenem Begriff hinzutretende, aber nicht aus ihm abzuleitende neue Bestimmung gesetzt werden kann. Hinzutreten muß diese Bestimmung zu dem in sich vollendeten Gottesbegriff; aber nicht von Außen her kann sie dieß, sie ist also nur als Gottes Selbstbestimmung zu denken. Daß die Möglichkeit der Welt auf einen Act freier Selbstbestimmung in Gott zurückgeht, ist die nothwendige Consequenz, zu welcher die historistische Speculation kraft ihres Principes geleitet wird.

Was zunächst beim Weltbegriff in Betracht kömmt, ist das darin enthaltene Moment des Außer-Gott. Man sagt wohl leichthin: vor der Welt ist lediglich Gott, und außer Gott ist Nichts; dieser Satz ist indeß nur insoweit wahr als er das Außer-Gott dem Nichts gleichsetzt; da nämlich vor der Welt alle Position die ewige Selbstposition Gottes ist, so bleibt für das Außer-Gott in der That keine andre Begriffsbestim-

mung als die der reinen Negation, oder des Nichts übrig. Falſch dagegen iſt der Satz, inwiefern er ſolche Negation dem vorweltlichen Gott ohne Weiteres gegenüberſtellt, als verſtünde es ſich von ſelbſt, daß mit Gott zugleich ein Außer-Gott, ſei dieß nun ſoviel als extra Deum, oder als praeter Deum, gedacht werde. Es verſteht ſich dieß aber ſo wenig von ſelbſt, daß vielmehr das Denken vom Gottesbegriff aus gar nicht zur Negation gelangt; erſt der Weltbegriff fordert, daß ſie geſetzt werde, und eben dieß Setzen ſelbſt iſt auf Gottes Selbſtbeſtimmung zurückzuführen. Der freie Act Gottes, auf welchem die Weltmöglichkeit beruht, iſt alſo zunächſt ein Setzen der reinen Negation, und eben damit des Außer-Gott. Das andre Moment im Weltbegriff, nämlich das Sein, welches die Beſtimmung des Außer-Gott oder der Negation an ſich trägt, hat ſeine Vorausſetzung nun gleichfalls an jenem göttlichen Acte; derſelbe iſt daher ſeinem vollſtändigen Begriffe nach Gottes freies Setzen der Negation und des Seins in die Negation; der unmittelbare Ausdruck für dieſes Setzen aber iſt das göttliche Schaffen. Das Schaffen Gottes, einer der tiefſten ſpeculativen Begriffe, der in ſeiner durchgeführten Entwicklung das innerſte Weſen der Welt dem Erkennen erſchließt, iſt

nur der hiſtoriſtiſchen Philoſophie zugänglich; der Naturismus weiß von keiner Weltſchöpfung, ihm iſt die Welt Gottes nothwendige Entfaltung, und in ſeiner Begriffsbeſtimmung Gottes und der Welt kommt er über den Definitionenzirkel, die Welt ſei Gott explicite und Gott ſei die Welt implicite, nicht hinaus. Doch dieß beiläufig! Wir haben am Schöpfungsbegriff noch eine Seite, und zwar die wichtigſte zu betrachten.

Im Schaffen iſt Gott Sein ſetzend. Nun iſt aber Gott in ſich ſelbſt von Ewigkeit alles Sein, und Seinſetzen iſt in ihm Sichſelbſtſetzen. Der affirmative Gehalt des Schaffens, oder das Sein in ihm iſt daher göttliche Selbſtpoſition, und Gott ſchafft die Welt — heißt nichts andres als: Gott ſetzt ſich ſelbſt in die Negation. Hiermit wird Gott zum Inhalt der Welt, und es zeigt ſich, daß auch der Hiſtorismus Gottes Innerweltlichkeit oder Immanenz behaupten muß. Daß dieſe Immanenz von der Creationsidee gar nicht zu trennen iſt, erkennen ſelbſt die Theologen, welche das Schaffen nur als ein Machen, und die Welt als das verfertigte Werk betrachten, wenigſtens inſofern an, als ſie, durch die Natur der Sache ſelbſt genöthigt, ein ſolches Schaffen durch die göttliche Func-

tion des Erhaltens ergänzen müſſen, und dieſes Erhalten ſelbſt wiederum für ein fortgeſetztes Schaffen erklären. Hiermit laſſen ſie denn ihrem Schöpfungsbegriff die nöthige Correction zu Theil werden, und beſtättigen es, daß die Welt niemals aus dem Schaffen heraustrete, daß Gott ſich von ihr nicht wie der Baumeiſter vom Hauſe ablöſe, kurz, daß Gott, in wiefern er Welturſache iſt, nach der richtigen Formel Spinoza's, nicht als causa transiens, ſondern lediglich als causa immanens gedacht werden könne.

Mit der Anerkenntniß der Innerweltlichkeit Gottes nimmt der Hiſtorismus das Wahre der naturiſtiſchen Speculation in ſich auf, ohne das Falſche derſelben zu theilen, kraft deſſen ſie Gott eben nur als immanent feſthält, und um der Innerweltlichkeit willen ſeine Außerweltlichkeit aufhebt. Der Hiſtorismus dagegen begreift, daß Gottes Immanenz lediglich unter Vorausſetzung ſeiner Transſcendenz denkbar iſt. Denn zwar als Welturſache iſt er innerweltlich; in ſeinem reinen Begriffe iſt er aber gar nicht Welturſache, da iſt er nur eben ſo ewige Urſache wie ewiger Effect ſeiner ſelbſt, daher ſchlechthin negationsloſe Selbſtbejahung; erſt im freien Setzen der Negation beſtimmt er ſich zur Welturſache. Wollten die Naturiſten hiegegen

erinnern, daß Gott, indem er ſich in die Negation einführt, eben damit aufhöre als reine Affirmation in ſich zu beharren, ſeine Transſcendenz ſich alſo nothwendig zur Immanenz aufhebe, ſo wäre dieß offenbar ein ganz ſchlechter Einwand. Denn da die Negation eine geſetzte iſt — und lediglich als geſetzt iſt ſie denkbar — ſo hat ſie auch nur Beſtand, ſofern der göttliche Act, der ſie ſetzt, Beſtand hat; dieſer Act fällt aber in den affirmativ in ſich beharrenden und frei ſich beſtimmenden Gott; es kann ſich daher Gott gar nicht in die Negation einführen, ohne zugleich als reine Affirmation in ſich zu bleiben. Ueberhaupt ſteht der Immanenz nur die tranſitoriſche Cauſalität, keineswegs aber die Transſcendenz als Gegenſatz gegenüber; Immanenz und Transſcendenz ſchließen einander ſo wenig aus, daß ſie vielmehr in jeder freien Cauſalität als zugleich vorhandene Beſtimmungen gedacht werden müſſen. Jede freie Urſache iſt ihrer Wirkung gleichſehr immanent und transſcendent; wenn z. B. der freie Menſch ſein Handeln beſtimmt, und eben hiermit ſich ſelbſt Schranken ſetzt, ſo iſt er nothwendig innerhalb und außerhalb dieſer Schranken zugleich; innerhalb: weil ſie ſein Handeln wirklich beſchränken; außerhalb: weil ſie nur ſind, in wiefern er ſie ſetzt, er

aber in dieſem Setzen von ihnen nicht beſchränkt wird. Des Menſchen freier Wille iſt alſo zwar die immanente Urſache des Handelns, darin er ſich effectuirt, aber nur inwiefern er zugleich das transſcendente Princip iſt, welches, daß und wie gehandelt werden ſoll, beſtimmt. So wenig nun der determinirte Wille den determinirenden, von dem er abhängt, jemals hinwegzuzehren vermag, ſo wenig und noch viel weniger kann Gottes frei eingegangene Innerweltlichkeit ſeine weſentliche Außerweltlichkeit aufheben. Die reine Innerweltlichkeit iſt nur dann zu behaupten, wenn ſie nicht als eine frei eingegangene, ſondern als kraft ewiger Naturnothwendigkeit abſolut vorhandene feſtgehalten wird; oder mit andern Worten, wenn man die in der Welt auftretende Negation, ſtatt ſie als eine geſetzte zu betrachten, mit der nämlichen Abſolutheit bekleidet, welche man der Affirmation zuerkennt. Aber eben hiermit iſt auch das naturiſtiſche Irrſal, daß Gott der ewige Widerſpruch, das abſolute Ja=Nein iſt, vorhanden, von welchem ſich die Philoſophie unter vielen Anſtrengungen befreit, und das ſie durch bewußtvolles Ergreifen des hiſtoriſtiſchen Principes für immer überwunden hat.

Wenn man, wie bekanntlich geſchieht, die beiden

Lehren von der Transſcendenz und der Immanenz Gottes durch die Namen Theismus und Pantheismus unterſcheidet, ſo erhellt aus dem eben entwickelten, daß die gewöhnliche Behauptung, jede Philoſophie müſſe entweder theiſtiſch oder pantheiſtiſch ſein, durchaus falſch iſt. Die Speculation nämlich, welche vom hiſtoriſtiſchen Principe aus ſich entwickelt, kann in Theismus und Pantheismus keinen Gegenſatz mehr anerkennen; ihr iſt es vielmehr evident, daß ächter Theismus pantheiſtiſch, wahrer Pantheismus theiſtiſch ſein müſſe. Wie ſie daher den einſeitigen Pantheismus der naturiſtiſchen Speculation überwunden hat, ſo verſchmäht ſie auch jenen oberflächlichen Theismus, welchen ſeit etwa der Mitte des vorigen Jahrhunderts ein populärphiloſophiſches Räſonnement erſt als ſogenannte natürliche Religion, dann unter dem Einfluß Kantiſcher Philoſopheme als Moralreligion ſich formirt hat, jenachdem entweder aus der vortrefflichen Einrichtung der Natur auf einen weiſen Schöpfer, oder aus dem theils moraliſchen, theils unmoraliſchen Weltlauf auf einen jenſeitigen gerechten Vergelter geſchloſſen wurde. Daß überhaupt in der Zeit des herrſchenden Naturismus ein ſolcher populärer Theismus hervortreten konnte, iſt freilich in ſich ſelbſt eine bemer-

kenswerthe Erſcheinung, welche ihren Grund wohl darin haben dürfte, daß das Bewußtſein von der innern Mangelhaftigkeit des naturiſtiſchen Pantheismus den Geiſt unmittelbar zur Geltendmachung des theiſtiſchen Gedankens drängte, zu deſſen wiſſenſchaftlicher Bewährung ihm aber noch das Princip fehlte. Mit dem Zuſammenbrechen des Naturismus hat jedoch ſolch ſchwächliches theiſtiſches Beſtreben alle Bedeutung verloren, und fortan können Theismus und Pantheismus keine disjuncte Kategorieen mehr bedeuten, unter welche die Philoſophie zu ſtellen wäre.

Uebrigens iſt es merkwürdig, und verdient hier ganz beſonders hervorgehoben zu werden, daß auch auf dem Boden der Religion Theismus und Pantheismus ſich zuvor in einſeitiger Weiſe als Gegenſatz entwickeln mußten, ehe ſie als das, was ſie in Wahrheit ſind, nämlich als gleichſehr weſentliche Momente eines und deſſelben religiöſen Bewußtſeins aufzutreten vermochten. Judenthum und Heidenthum gingen dem Chriſtenthum geſchichtlich voran; das Judenthum — ein einſeitiger Theismus, der im Univerſum nur Gottes Händewerk erblickte, das Heidenthum — ein eben ſo einſeitiger Pantheismus, welchem die Götterſubjecte im All, d. h. in der Urſubſtanz des Univerſums

entſtanden. Eben deswegen erreichten aber auch Judenthum und Heidenthum erſt in der höheren Einheit des Chriſtenthums ihre volle Wahrheit, und zwar dadurch, daß ſie aus ihrer beſchränkten Entgegengeſetztheit, in welcher ſie ſich feindlich verhielten, heraustretend, in der chriſtlichen Idee vielmehr einander dergeſtalt aufnahmen, daß darin das Judenthum eben ſo am ethniſchen Pantheismus, wie das Heidenthum am jüdiſchen Theismus ſeine Ergänzung fand. Das Chriſtenthum ſelbſt nämlich ſprach ſich ſchon in ſeinem unmittelbaren Auftreten gleich ſehr theiſtiſch und pantheiſtiſch aus; denn es erbaute ſich auf den Grund der in Jeſu anerkannten Innerweltlichkeit des außerweltlichen Gottes, und dieſer Urgehalt des chriſtlichen Bewußtſeins wurde ſchon in den neuteſtamentlichen Schriften ſo gefaßt, daß Gottes Innerweltlichkeit nicht etwa erſt mit Jeſu eingetreten, ſondern in ihm nur völlig offenbar worden ſei. Das Johannesevangelium ſagt von dem Logos, welcher Fleiſch wurde, daß er auch vor ſolcher Incarnation in der Welt war; es ſtellt ihn als das der Welt einwohnende ſchöpferiſche Princip dar, durch welches alles *geworden* (nicht *gemacht*, wie Luther überſetzt hat,) und von welchem

nichts in seinem Werden abgelöst ist*). Der Johanneische Logos ist der immanente Gott, welcher an dem transscendenten seine Voraussetzung hat, und inwiefern er in ihm als in seiner ewigen Möglichkeit ruht, der Sohn im Schooße des Vaters heißt. Der jenseitige, schlechthin negationslos in sich bleibende Gott wird in der Schrift (1. Timoth. 6, 16. Jacob. 1, 17.) als unzugängliches Licht, darin nichts wechselt, nichts sich abschattet, also recht eigentlich als das reine Licht in welchem nichts zu sehen ist, charakterisirt; der Logos dagegen, d. i. der schaffend in die Negation eingehende Gott, ist nach dem tiefen Worte des Johannes das Licht, welches fort und fort in der Finsterniß scheinet, und eben hiermit der Exeget des jenseitigen Gottes wird, welchen niemand sehen kann. In Uebereinstimmung mit dieser Auffassung sprechen sich auch die Pauliniſchen Briefe aus. Die nämliche Immanenz, welche Christus in seiner Gemeinde hat, hat er nach

*) Die Worte Joh. 1, 3: χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν sprechen die Immanenz des schaffenden Gottes sehr bestimmt aus; denn χωρὶς αὐτοῦ heißt nicht „ohne ihn" sondern „abgetrennt von ihm," wie Joh. 15, 5. χωρὶς ἐμοῦ „abgetrennt von mir" heißt, und durch das vorangehende: so ihr nicht bleibet in mir, erklärt wird.

dem Coloſſerbriefe im ganzen Univerſum; nicht bloß durch ihn, ſondern auch in ihm und zu ihm iſt Alles; er iſt die den unſichtbaren Gott verſichtbarende Idee deſſelben, welche die Urerzeugerin des Weltalls*).

Dieſe weſentliche Coincidenz des theiſtiſchen und des pantheiſtiſchen Gedanken im chriſtlichen Princip war es auch, deren allſeitige Anerkennung in dem großen Proceß der Dogmenentwicklung ſich nur unter Kampf und Anſtrengung zu vollbringen vermochte, weil, jenachdem jüdiſches oder ethniſches Bewußtſein ſich hierbei einſeitig maaßgebend in den Vordergrund drängte, bald der Begriff der Transſcendenz den der Immanenz, bald dieſer jenen zu bewältigen ſtrebte, womit ſich denn ein Heraustreten aus der lebendigen Mitte der chriſtlichen Idee nach beiden Seiten hin offenbarte, welchem tiefere Geiſter durch die Energie, mit der ſie jene beiden Begriffe als gleich weſentliche Factoren des chriſtlichen Bewußtſeins feſthielten, fortwährend entgegenwirken mußten. Auch nachdem bereits die Dogmen ſtreng formulirt waren, dauerten

*) Coloſſ: 1, 15: *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου πρωτοτόκος πάσης κτίσεως.* Der Sinn dieſer ſchönen, ſcharfbezeichnenden Worte iſt durch das recipirte *πρωτότοκος* verdunkelt.

dieſe Schwankungen im Gebiete des theologiſchen Wiſſens fort, und mehr oder weniger machten ſie ſich in jeder Periode der chriſtlichen Geſchichte bemerklich. Im Mittelalter z. B. ſtanden einander die dialektiſch argumentirenden und die beſchaulich meditirenden Theologen gegenüber, jene das Moment der Transſcendenz, dieſe daß der Immanenz vorzugsweiſe vertretend; ebenſo entfalteten ſich ſpäter auf dem Boden der reformatoriſchen Kirche die Extreme des einſeitig theiſtiſchen Socinianismus und der überwiegend pantheiſtiſchen Theoſophie. Auch die neuere Zeit zeigte das nämliche Phänomen, wiewohl in veränderter Form. Denn die Philoſophie, welche ſich inzwiſchen von ihrem ehemaligen Zuſammenhang mit der poſitiven Religion vollſtändig befreit hatte, trat nunmehr immer entſchiedener als die herrſchende Macht im Reiche der Intelligenz hervor; in gleichem Maaße aber büßte die dogmatiſche Theologie ihre frühere Selbſtändigkeit ein, und gerieth immer mehr in jenes Abhängigkeitsverhältniß zur Speculation, in welchem zur Zeit der Scholaſtik die Philoſophie zum Dogma geſtanden hatte. Die Darſtellung der ſyſtematiſchen Theologie wurde hiermit zum Reflex der verſchiedenen Entwicklungsſtufen der modernen Philoſophie; und

die Theologen ließen ſich nach den philoſophiſchen Schulen als Wolffianer, Kantianer u. ſ. w. charakteriſiren. Nun hatten ſich aber in der Philoſophie durch den Kriticismus die Momente der Immanenz und Transſcendenz ſchärfer als jemals früher zum Gegenſatz der Standpunkte entwickelt; wie daher Kants praktiſche Philoſophie zu einer Moralreligion und in ihr zu ſubjectivem Theismus hinüberführte, während die theoretiſche Speculation in ihrem Fortgang bis zu Hegel den Standpunkt der Immanenz zum abgeſchloſſenen Syſtem, ſomit zu einſeitigem Pantheismus ausbildete, ſo reflectirte ſich dieß auch auf theologiſchem Boden, und bald ſtanden ſich hier die theiſtiſche und die pantheiſtiſche Auffaſſung des Chriſtenthums in herber Trennung gegenüber. Noch unſre jüngſte Vergangenheit manifeſtirte den ſcharf ausgeprägten Widerſtreit der moraltheiſtiſchen Rationaliſten und der von Hegels Begriffspantheismus beherrſchten ſpeculativen Dogmatiker, indeß das der chriſtlichen Idee adäquatere theologiſche Bewußtſein ſeine Abwehr beider Extreme theils nur im energiſchen Feſthalten ſymboliſcher Orthodoxie geltend machen konnte, theils auf wiſſenſchaftlichere Weiſe in Schleiermachers ernſtem Bemühen darlegte, die Dogmatik

unabhängig von philoſophiſchen Standpunkten aus einem ihr eigenthümlichen Principe zu entwickeln.

So hat denn auch die neueſte, in unſre Gegenwart hineinreichende Zeit die nämliche Oscillation zwiſchen Theismus und Pantheismus im Gebiete des chriſtlichen Gedankens gezeigt, welche ſchon in der erſten Periode des ſich entfaltenden Chriſtenthums die Geiſter bewegt und vielfach getrennt hatte. Aber wie ſo mancher andre Gegenſatz, hat auch dieſer theologiſche in unſern Tagen ſeine weſentliche Wahrheit vollſtändig in die Wirklichkeit herausgelebt. Der Rationalismus hat nie ein andres Element des chriſtlichen Bewußtſeins in ſich zur Ausbildung gebracht als das Judäiſtiſche des unerkennbaren jenſeitigen Gottes, deſſen Allmacht und Weisheit im Weltall, und deſſen Heiligkeit im Sittengeſetz der menſchlichen Vernunft offenbar iſt. Das Moment der Immanenz ging ihm ſo völlig ab, daß er für die Idee Chriſti keinen andern Begriff als den des ſittlichen Ideals in der Menſchenbruſt zu gewinnen vermochte, und in ſeiner Anſicht über die Perſon Chriſti ſich vollkommen wie jene unter dem Namen Ebioniten bekannte Partei der alten Judenchriſten verhalten mußte. Wirkend gleichwohl in einer Kirche, welche ſowohl in ihrem öffent-

lichen Bekenntniß als in allen liturgiſchen Formen einen Kreis chriſtlicher Vorſtellungen darlegte, deſſen Wahrheit er nicht anerkennen konnte, mußte er fortwährend umdeuten, wegerklären oder umgehen, und hatte ſo vollauf zu thun, die Paſtoralpraxis mit der theologiſchen Ueberzeugung, ſo gut es eben gehen wollte, in Einklang zu bringen. Aus dieſer ſchiefen Stellung zum Leben, aus dieſer Inconſequenz, ſich praktiſch gefallen zu laſſen, was er theoretiſch verwerfen muß, und mit einem Kirchenthume zu capituliren, in welchem er ſeine Wahrheit nicht wiederfindet, hat er ſich endlich jetzt herausgearbeitet. Durch die Beſtrebungen der Lichtfreunde hindurch bis zur Geſtaltung der freien proteſtantiſchen Gemeinden fortgehend, hat er den ohne Zweifel lobenswerthen Muth der Geſinnung entwickelt, mit der beſtehenden Kirche zu brechen, und ſich eine äußere geſellſchaftliche Wirklichkeit zu geben, welche ſein Inneres von keinen Rückſichten mehr getrübt ausſpricht. Jetzt erſt exiſtirt er als reiner, aufrichtiger Rationalismus, d. h. als lauterer, von allem eigenthümlich chriſtlichen Dogma purificirter Judäismus; wie denn nicht in Abrede zu ſtellen iſt, daß, wenn auch ein in Katechismusvorſtellungen befangenes Gemüth ſein religiöſes Bewußtſein in jenen freien

Gemeinden nicht wiederzufinden vermag, jedenfalls doch der gebildete und aufgeklärte Jude in ihnen den Kern seiner Ueberzeugung, ja eben seine Religion selbst, zu welcher er sich bereits seit des seligen Nathan des Weisen Zeiten bekennt, ansprechen muß. Das entsprechende Gegenstück zu den alten Judenchristen ist somit jetzt vorhanden, die Gemeinde der Christenjuden — das consequente Resultat des Rationalismus.

Auf der andern Seite führte sich auch die von Hegel inspirirte speculative Dogmatik dem adäquaten Ausdruck ihres wahren Wesens unaufhaltsam entgegen. Mit dem christlichen Gedanken hing dieselbe lediglich durch das Moment der Immanenz zusammen. Die Ideen des Logos, der Menschwerdung Gottes, somit auch das Dogma der Gottheit Christi waren ihr vermöge ihres Grundgedankens, daß Gott aller Creatur immanent sei, unmittelbar zugänglich und verständlich; die göttliche Transscendenz dagegen vermochte sie nicht in sich aufzunehmen, und der jenseitige Gott war für sie nur der abstrakt allgemeine Gottesbegriff, von welchem ausgehend die wissenschaftliche Betrachtung sich sofort dem inhaltsvollen Gott, d. h. dem Logos, der die im Universum sich zum Geist verwirklichende göttliche Wahrheit ist, zuwenden müsse. Diese Theo-

logie beſtrebte ſich alſo in der Entwicklung der Idee des Gottesſohnes das Bewußtſein des jenſeitigen Vaters verſchwinden zu laſſen, während ihr gegenüber der Rationalismus von dem entgegengeſetzten Intereſſe bewegt war, im Feſthalten der abſoluten Jenſeitigkeit Gottes deſſen innerweltliche Manifeſtation im Sohne zum lediglich ſubjectiven Ideal, alſo zur bloßen Metapher herabzuſetzen. In ihrer Stellung zur Kirche hatten indeß die ſpeculativen Theologen es allerdings bequemer als die rationaliſtiſchen; denn abgeſehen davon, daß ſie die weſentlichſten, liturgiſch wichtigſten chriſtologiſchen Dogmen, welche den Rationaliſten ſo mächtige Steine des Anſtoßes waren, von ihrem wiſſenſchaftlichen Standpunkt aus als wahr anerkennen durften, ſtand ihnen auch noch die große Hinterthüre der Hegel'ſchen Unterſcheidung zwiſchen Vorſtellung und Begriff offen, vermöge welcher eine und dieſelbe göttliche Wahrheit im Bewußtſein, jenachdem daſſelbe ſich religiös vorſtellend, oder ſpeculativ begreifend verhielt, zwei gar ſehr verſchiedene Ausdrücke haben mußte. Ohne Mentalreſervationen, zu welchen die Rationaliſten doch wohl zuweilen ihre Zuflucht nehmen mußten, konnten daher die ſpeculativen Dogmatiker ſich auf den Kanzeln ganz orthodox und den

Bekenntnißschriften conform äußern, indem sie es den Kathedern vorbehielten, dergleichen der Vorstellung angehörende Aeußerungen in den Begriff zu erheben, in welchem sie denn freilich ein ganz andres Ansehen gewannen.

Aber auch dieses scheinbar friedliche Verhältniß zwischen dem philosophischen und dem religiösen Bewußtsein konnte keinen dauernden Bestand haben; die speculative Theologie ward durch ihre eigne Wissenschaftlichkeit zuletzt dazu gedrängt, sich kritisch gegen sich selbst zu stellen. Vermöge ihrer philosophischen Grundlage, welche strenger Naturismus war, mußte sie Gott als wesentlich unpersönlich festhalten, und war eben deswegen schon von vornherein ihrer innersten Natur nach antireligiös. Wie sehr sie daher auch die Religion als eine wesentliche Gestalt des Bewußtseins anerkannte, konnte sie dieselbe doch nur mit der nothwendigen Bestimmung, sich zu der höheren Gestalt der Wissenschaft fortzuleiten, denken; mochte sie auch mit aller Entschiedenheit die göttliche Wahrheit des christlichen Glaubensinhaltes behaupten, immer mußte sie sich doch zugleich selbst bekennen, daß diese Wahrheit in der Weise, wie das gläubige Vorstellen sie aufzeigt, ihren adäquaten Ausdruck noch

nicht hat, und ihn erſt dadurch erreicht, daß ſie ſich unaufhaltſam aus dem religiöſen in das ſpeculative Bewußtſein erhebt, in welchem dann die Religion nur noch als Erinnerung aufbewahrt wird, als ſelbſtändige, concrete Geiſteswirklichkeit aber erliſcht. Auch das Chriſtenthum durfte demnach als weltgeſchichtliche Erſcheinung nur die Bedeutung eines Durchgangspunktes für die Entfaltung des ſpeculativen Wiſſens haben, und mußte in einem Zeitalter, darin die Philoſophie genugſam erſtarkt war, um die Wahrheit in ihrem entſprechenden Begriffsausdruck darzuſtellen, alle Berechtigung zu ſelbſtändiger Exiſtenz verlieren. Es leuchtet ein, daß eine Theologie, die in ihrem tiefſten Grunde ſolche Conſequenzen barg, ſich mit der beſtehenden Religion nur ſo lange vertragen konnte, als ſie, in einer gewiſſen Halbheit ſtehen bleibend, ihren eigentlichen Kern nicht vollſtändig in die Erſcheinung herausarbeitete. In ſolcher Halbheit beließ ſie namentlich ihr erſter und vorzüglichſter Ausbildner Marheineke; wovor aber er ſelbſt vielleicht bedenklich zurücktrat, dem blickten jüngere und muthigere Nachfolger kühn ins Auge. Die bedeutungsvollen, folgerichtig in einander greifenden Arbeiten eines Strauß, Bauer, Feuerbach unternahmen es, die noth-

wendige Auflösung der christlichen Religion in den speculativen Gedanken rücksichtslos als eine bereits so vollständig vollbrachte aufzuzeigen, daß ihnen zufolge streng genommen kein wissenschaftlich gebildeter Theologe ein Kirchenamt ohne schmähliche Verleugnung seiner Ueberzeugung durfte übernehmen können. — In der That läßt sich auch, wenn man den einseitig pantheistischen Standpunkt als den allein richtigen voraussetzt, nichts Erhebliches gegen Feuerbachs Ansicht von der Religion einwenden. Steht es einmal fest, daß die Gottesidee in dem Begriff des immanenten Weltprincipes völlig aufgeht, so darf man mit Recht behaupten, jede Weltgestalt sei ihrem reinen Wesen und Begriffe nach ein Absolutes, Ewiges, kurz eine Gottesgestalt, deren transitorische Erscheinung nur die Einzelwesen sind. Begreiflich ist es dann, daß der Mensch, welcher im entwickelten Selbstbewußtsein nicht bloß seine vergängliche Einzelheit, sondern auch seinen zeitlosen Begriff erfaßt, dadurch daß er diesen Begriff sich objectivirt und aus der Sphäre seines endlichen Daseins heraussetzt, sich unmittelbar dazu gedrängt findet, ihn als Absolutes anzuerkennen und als den ewig wirklichen und wahren Urquell seines Daseins, d. i. als Gott zu verehren. So allein erklärt sich die

Religion als weltgeſchichtliches Phänomen, ſo verſtanden iſt ſie ſogar ein Berechtigtes. Aber ihre Berechtigung iſt eine prekäre, nur für eine beſchränkte Bildungsſtufe des Geiſtes geltende; denn da ihr Gottesbewußtſein das Abſolute nur in ſoweit, als daſſelbe ſeine Beſtimmung im Begriffe des Menſchen hat, zu erfaſſen vermag, ſo kommt ſie über die beſondre Gottesgeſtalt, die der Menſch im Univerſum darſtellt, nicht hinaus, und was man ihren Theismus nennt, iſt in der That nichts als der ihr weſentliche Anthropismus. Aber der Menſch ſelbſt durchbricht die Schranken ſeines religiöſen Bewußtſeins kraft des in ihm ſich entwickelnden vernünftigen Denkens, in welchem er ſich über ſeinen eignen Begriff, der immer doch nur ein beſondrer iſt, zum abſolut Allgemeinen erhebt, und eben hiermit die Gottesidee in ihrer Wahrheit ergreift, deren concreter Ausdruck keine particuläre Weltgeſtalt, ſondern das unendliche Syſtem aller Weltgeſtalten, oder das Univerſum iſt. Die Philoſophie iſt die Geiſtesarbeit, in welcher dieſe Erhebung ſich vollbringt; je mehr demnach das ſpeculative Wiſſen des Abſoluten ſich zur allgemeinen Bildung der Völker ausprägt, deſto mehr muß das religiöſe Bewußtſein, als ein beſchränkter, mithin unwahrer

Ausdruck der Idee, seine Berechtigung verlieren, und aufhören eine weltgeschichtliche Potenz zu bedeuten.

Eine solche Ansicht, darin das Christenthum zur untergeordneten, von der Philosophie bereits überwundenen, und daher verlebten Bildungsstufe der Intelligenz herabsinkt, ist nun das consequente Resultat der im einseitigen Pantheismus befangenen speculativen Theologie. Es hat diese Ansicht in Deutschland unter den Gebildeten gar vielfach Anklang gefunden, und wird von einer zahlreichen sporadischen Gemeinde vertreten, welche dem Judäismus der sogenannten freien Gemeinden gegenüber den Ethnicismus repräsentirt. Den Ethnicismus sagen wir — denn in der That taucht in ihr eben nur die Reminiscenz des alten Griechenthums auf. Die Religion der Griechen war allerdings jene Vermenschlichung des innerweltlichen Absoluten, jener Anthropismus, den man jetzt für das Wesen der Religion überhaupt ausgeben will; sie hatte auch wirklich das Schicksal, von der Macht der Philosophie bewältiget und im Bewußtsein der gebildeten heidnischen Welt durch stoische und epikurische Gesinnung verdrängt zu werden. Was nun in jenem antiken Weltzustande ein wohlbegründetes war, aber auch in dem auftretenden Christen-

thum als ein machtloſes und lebensunfähiges erloſch, das ſoll ſich jetzt auf chriſtlichem Boden wiederholen; ja mit den nämlichen Geſinnungsformen wie damals über den heidniſchen meint man über den chriſtlichen Gedanken hinauskommen zu können, indem man nicht anſteht, der chriſtlichen Verzichtleiſtung auf irdiſche Glückſeligkeit die epikuriſche Lebensfreudigkeit, ſo wie der das Jenſeits umfaſſenden chriſtlichen Hoffnung die ſtoiſche Entſagung als das höhere und wahrere entgegen zu ſetzen.

So haben denn auf theologiſchem Boden in neueſter Zeit ſchärfer als jemals früher die beiden in der chriſtlichen Idee ſich gegenſeitig bindenden Begriffsbeſtimmungen der Immanenz und Transſcendenz ihren weſentlichen Zuſammenhang aufgehoben, und die Theologie ſelbſt hat im Verlauf ihrer jüngſten Bildungsperiode das Chriſtenthum in jenen Gegenſatz der Elemente, deſſen Vermittlung es eben iſt, zurückſinken laſſen, und ſo den alten Widerſtreit der vorchriſtlichen Zeit wieder in das Daſein heraufbeſchworen, ohne doch das Princip zu deſſen Verſöhnung in ſich zu tragen. Näher betrachtet iſt es indeß nicht ſowohl die Theologie, welche dieſes bedenkliche Phänomen hervorgerufen hat, als vielmehr die Philoſophie, in deren Ent-

wicklungsgang es allerdings gelegen, die speculative Fassung des Absoluten unter den Bestimmungen der Immanenz und Transscendenz zum Gegensatz der Standpunkte herauszuarbeiten, freilich nicht um in solchem Gegensatze befangen zu bleiben, sondern ihn in einer tieferen Fassung der Idee zu überwinden. Nur weil die neuere Theologie wie bereits früher bemerkt, von der Philosophie abhängig wurde, und deren Bewegungen in sich reflectirte, ist es ihr unvermeidlich begegnet, Denkgebilde, welche in der philosophischen Arbeit nur Durchgangspunkte, über die der speculative Proceß selbst unmittelbar hinausging, bedeuteten, für letzte und höchste Resultate der denkenden Vernunft zu nehmen, sich in ihnen zu fixiren, und nach Maaßgabe derselben ihren eignen Wahrheitsgehalt zu bestimmen. Daher die constante Erscheinung in der neueren Zeit, daß philosophische Ansichten welche der rastlos fortschreitende wissenschaftliche Geist bereits verlassen, und als veraltete Gewänder abgelegt hatte, in der Theologie noch immer die Gesinnung bestimmten, und eine Macht in ihr ausübten, die sie im Reiche der speculativen Idee bereits an höhere Gestaltungen hatten abtreten müssen. Auch in unserer Gegenwart bietet sich, und zwar prägnanter noch als

ſonſt, dieſe Erſcheinung dar. Jenes völlige Zerfallen des chriſtlichen Gedanken in ſein jüdiſches und ſein ethniſches Moment, welches die jetzige Theologie in ſich darlegt, iſt, wie dieß in dem früher vorgetragenen beſtimmter nachgewieſen wurde, lediglich eine Wirkung der Herrſchaft, welche Kant und Hegel in den getrennten Lagern der Theologen noch immer ausüben. Aber ſowohl über Kant, wie über Hegel iſt die ächte Speculation der Gegenwart lange ſchon hinausgekommen. Die Kantiſche Transſcendenz Gottes, die eben nur ſeine abſolute Unwißbarkeit iſt, vermöge welcher er zur lediglich ſubjectiven Ergänzung des Sittengeſetzes, zum bloßen Gefühlsbedürfniß des moraliſchen Bewußtſeins herabgeſetzt wird, und die Hegel'ſche Immanenz, die nichts als Gottes weſentliche Wißbarkeit iſt, kraft welcher er ganz und gar im Denken aufgeht — beide ſich widerſtreitende und für einander dennoch unüberwindliche Anſichten werden von dem conſequent ſich entwickelnden hiſtoriſtiſchen Principe aus ſchon von vornherein als unhaltbare, untergeordneten Standpunkten angehörige Faſſungen der Idee aufgezeigt, und während ſie in der Theologie noch immer mächtig genug ſind, die Auflöſung des concreten chriſtlichen Gedanken in den abſtrakten Gegenſatz ſeiner Momente

hervorzurufen, blickt ſchon die lebendige Speculation auf ſie als auf ein überwundenes und vergangenes zurück. Hat daher die Philoſophie durch weſentlich tranſitoriſche, nur ihre Entwicklungsphaſen bezeichnende und eben deswegen noch dem Widerſtreit erliegende Ergebniſſe den jetzigen theologiſchen Zwieſpalt veranlaßt, ſo hat ſie dagegen auch im weitern Verlauf ihrer Entwicklung ſich immer entſchiedener und bewußtvoller des allein ſiegreichen hiſtoriſtiſchen Standpunktes bemächtiget, welchem, weil er jene tranſitoriſchen Ergebniſſe aufhebt, und ihren Widerſtreit in einer höheren Einheit verſöhnt, auch die Kraft einwohnt, die Theologie ihrer dermaligen Zerfallenheit zu entreißen. Indem die hiſtoriſtiſche Speculation den wahrhaft vernünftigen Gottesbegriff entwickelt, und eben damit die Beſtimmungen der Transſcendenz und Immanenz ihrer früheren ſtarren Entgegengeſetztheit entnimmt und als coincidirende Momente einer und derſelben Einheit aufzeigt, tritt ſie ſchon ganz unmittelbar als die wiſſenſchaftliche Beſtättigerin nicht nur der religiöſen Gottesidee überhaupt, ſondern näher noch der chriſtlich religiöſen Gottesidee auf. Wenn wir daher früher ſchon in einer beiläufigen Bemerkung es als eine Vermuthung ausſprachen, daß die

gegenwärtige Philoſophie in unſrer mit dem Chriſtenthum zerfallenen Zeit vielleicht zu einer Pauliniſchen Wirkſamkeit berufen ſein möge, ſo dürfen wir von ihr nach allem hier beſprochenen jetzt mit Gewißheit behaupten, daß ſie jedenfalls in ſich ſelbſt die geiſtige Macht iſt, welche das religiöſe Bewußtſein der Gegenwart aus ſeiner Zerfahrenheit in Judäismus und Ethnicismus der Einheit des chriſtlichen Gedanken wieder zuzuführen vermag, und daß, weil ſie dieß vermag, ſie auch ſicherlich die Miſſion dazu hat. Auch ſie wird, wie die früheren philoſophiſchen Formationen auf die Theologie beſtimmend einwirken; aber ihr Einfluß wird einen andern Effect haben, als der bisher von der Philoſophie geübte: er wird ſie ihrer eignen Idee, welcher ſie durch vorübergehende ältere Philoſopheme entfremdet wurde, wieder zuwenden, und ihr ſo die ihrem Weſen entſprechende unabhängige Stellung neben der Philoſophie zurückgeben. Eine ſolche Stellung der Theologie fordert die hiſtoriſtiſche Speculation ſelbſt in ſofern ſchon ganz unmittelbar, als ſie in Religion und Philoſophie zwei gleich weſentliche, aber durchaus coordinirte Sphären anerkennt, welche, ob auch ihrem Wahrheitsgehalte nach ſich gegenſeitig beſtättigend, ob auch gleicherweiſe Gott im

Begriffe abſoluter Subjectheit erfaſſend, dennoch nicht in Eins zuſammenfließen, ſondern einander frei laſſen müſſen, weil die eine ein ganz andres Verhältniß zu Gott ausſpricht, als die andre; indem in der Religion ſich der Menſch zu Gott wie Subject zu Subject, in der Philoſophie dagegen wie Subject zu Object verhält. Die Theologie aber iſt das Wiſſen, welches dem religiöſen Verhältniß entkeimt, und an ihm allein ſeine lebendige Wurzel hat, daher ganz und gar innerhalb der frei ſich ſelbſt tragenden Sphäre der Religion fallen muß.

Nach dieſer ausführlichen, das Verhalten der gegenwärtigen Philoſophie zum theologiſchen Streit der Zeit betreffenden Epiſode, die in der Wichtigkeit der Sache ſelbſt ihre Rechtfertigung finden mag, kehren wir zu unſrer eigentlichen Aufgabe, nämlich zum Entwurf der weſentlichen Umriſſe hiſtoriſtiſcher Weltanſchauung zurück.

Daß die Welt ihrem ſpeculativen Begriffe nach als Gottes Selbſtpoſition in ſeiner frei geſetzten Negation zu faſſen ſei, iſt bereits nachgewieſen worden. Treten wir dieſem Gedanken jetzt näher. Allem Setzen entſpricht ein Sein; das Schaffen aber iſt weſentlich ein gedoppeltes und entgegengeſetztes Setzen, weil in ihm

Gott ſich ſelbſt und auch ſeine Negation ſetzt; mithin muß ſich auch in der Welt ein gedoppeltes und entgegengeſetztes Sein darlegen; ein der göttlichen Selbſtpoſition entſprechendes poſitives Sein, welches der abſolute Weltinhalt iſt, und ein negatives Sein, welches als ſeiende Negation nur die Weltform, darin der abſolute Inhalt auftritt, ſein kann; wie denn Form überhaupt nichts andres iſt als ſeiende Negation. Indem der weltſchaffende Gott ſich ſelbſt in die Negation ſetzt, führt er ſich demnach in die Form ein, oder beſtimmter noch, ſtellt er ſich unter den Gegenſatz von Inhalt und Form; da er nun ſeinem abſoluten, von aller Beziehung zur Welt unabhängigen Begriffe nach einen ſolchen Gegenſatz, wie überhaupt alle Negativität ausſchließt, ſo folgt zunächſt, daß Gott in ſeinem innerweltlichen und ſeinem außerweltlichen Sein ſich inadäquat zu ſich ſelbſt verhält. So unvermeidlich indeß dieſe Folgerung iſt, ſo gewiß iſt es auch, daß ein ungleiches Verhalten zu ſich ſelbſt der Gottesidee widerſtreitet, und hieraus folgt wiederum, daß Inhalt und Form, obſchon unmittelbar als entgegengeſetzte Weſensmomente der Welt auftretend, in ihr doch nicht als ſtarrer Gegenſatz beharren können, ſondern aus ihrer negativen Beziehung in eine ſolche Stellung zu einan-

der übergehen müſſen, in welcher ſie ſich vielmehr gegenſeitig affirmiren, und worin daher ihr Gegenſatz völlig erloſchen iſt. Es exiſtirt eben deswegen die Welt nothwendig als ein Proceß, welcher die abſolute Differenz zwiſchen Inhalt und Form zu ſeinem Ausgangspunkte, und das völlige Aufgehobenſein dieſer Differenz zu ſeinem Ziele hat, ein Ziel, welches, weil es der immanente Zweck des ganzen Proceſſes iſt, in demſelben auch erreicht werden muß. In ihrem hiermit näher entwickelten Begriff erweiſt ſich die Welt als ſich realiſirender Zweck, ſomit als Geſchichte; ſie iſt von Seiten ihres negativen Factors eine Entwicklungsgeſchichte der Form, darin dieſe aus ihrem differenten Verhalten zum abſoluten Inhalt ſich von Stufe zu Stufe zum immer adäquateren, und endlich zum völlig entſprechenden Ausdruck jenes Inhaltes fortbildet; von Seiten ihres poſitiven Factors aber iſt ſie die Geſchichte der im Medium der Negation ſich vollbringenden Selbſtpoſition Gottes. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die beiden die Welt zunächſt conſtituirenden Geſchichten der Form und des Inhalts nothwendig in einander fallen müſſen; denn nur dadurch entwickelt ſich die Form, die an ſich reine Negation iſt, zu einer immer poſitiver werdenden Formenreihe, weil der ihr einwoh-

nende ſchlechthin affirmative Inhalt ſie zu ſeinem entſprechenden Ausdruck erhebt, und nur darum vollzieht ſich die als Weltinhalt auftretende, an ſich einfache Poſition in einer Vielheit von Momenten, weil die Form, unter die ſie ſich geſtellt hat, kraft ihrer Negativität ihr ein ſolches Geſetz auferlegt. Keiner der beiden Geſchichtsproceſſe iſt daher ohne den andern vorhanden, beide werden durch einander gegenſeitig determinirt, und offenbaren ſich eben deswegen auch nur in den Reſultaten ihrer Wechſelbeſtimmung, d. h. in einer Reihe von Weltgeſtalten, welche den geſchichtlichen Verlauf, deſſen Producte ſie ſind, gar nicht unmittelbar an ſich aufzeigen, ſondern, wiewohl ſie unter ſich in weſentlicher Beziehung ſtehen, ſelbſtändig und geſondert neben einander exiſtiren. Als ſolche ſimultan daſeiende Geſtaltenreihe iſt die Welt Natur.

Inwiefern der Begriff der Welt es fordert, daß der Gegenſatz von Inhalt und Form in ihr ſich aufhebe, iſt ſie nothwendig Natur, und muß ſich als ſolche in einer höchſten Geſtalt vollenden, in welcher die Differenz ihrer Factoren erloſchen, der immanente Naturzweck alſo erreicht iſt. Aber dieſe höchſte Geſtalt ſelbſt manifeſtirt ein Reſultat, welches gar nicht mehr Natur iſt, ſo daß die Welt kraft der Naturvollendung

unmittelbar über den Naturbegriff hinaus kommt, und eine andere Wirklichkeit gewinnt. Indem nämlich der göttliche Act der Selbstposition die Weltform ihrer Negativität entreißt, hat er seine Selbstbejahung zum Ziele; diesem Ziele führt er sich durch die Stufenreihe der Naturgestalten entgegen, und gelangt zu ihm in der höchsten Gestalt. In dieser, welche darum die höchste ist, weil in ihr die Form der entsprechende Ausdruck des Inhalts geworden, erreicht die absolute Position sich selbst; nicht mehr durch die Negativität der Form von sich selbst geschieden und in einem differenten Doppelsein festgehalten, worin sie nur ein Sichsuchen und Sichbezwecken sein konnte, tritt sie jetzt vielmehr als ein unmittelbares Sichfinden und Sichergreifen auf; ihr Sein und ihre Selbstbejahung fallen in ein identisches Eins zusammen — sie ist als Ich wirklich.

In der Vollendung der Natur erreicht die Welt die Ichheit; aber diese Ichheit drückt in ihrem unmittelbaren Dasein noch nicht ihre volle Wirklichkeit aus, und kann zu derselben nur mittelst einer Entwickelungsarbeit gelangen, so daß das Ende des großen Geschichtsprozesses, in welchem die Welt als Natur zur Existenz gelangt, an sich selbst nothwendig der

Anfang eines neuen Geſchichtsprozeſſes iſt, der von dem unmittelbar daſeienden Ich ausgehend, die adäquate Selbſtverwirklichung der Welt-ichheit zu ſeinem immanenten Zwecke hat.

Die Nothwendigkeit dieſes neuen Entwickelungsprozeſſes beruht darauf, daß das in der Welt auftretende Ich ein gedoppeltes Weſen in ſeiner Einheit einſchließt. Es iſt nämlich einerſeits Product eines reinen Actes der Selbſtbejahung, und dieſer Act, an dem es die Vorausſetzung ſeines Seins hat, iſt von ihm nicht verſchieden, ſondern weſentlich es ſelbſt. In ſeinem Sein geht daher das Ich lediglich auf ſich ſelbſt als ſetzende Macht dieſes Seins zurück, und iſt eben hiermit als frei durch und für ſich ſeiendes, von aller Natur, welche nur aus der Wechſelbeſtimmung entgegengeſetzter Factoren reſultirt, weſentlich verſchieden und innerlich abgelöſt. Nichtsdeſtoweniger iſt es andrerſeits ſeinem Daſein nach das Reſultat der ganzen Naturentwickelung, und hat an ihr ſeine Production; da ja der Naturprozeß überhaupt nichts andres iſt, als Selbſtpoſition, die in der Ueberwindung des negativen Seins ſich vollzieht. Die Natur alſo iſt es, welche auf ihrer höchſten Entwickelungsſtufe ihre Selbſtbejahung erreicht, ſich manifeſt wird und zum Beſitz

ihrer selbst gelangt, und das Ich, weit entfernt ein von der Natur verschiedenes und von ihr abgelöstes zu sein, ist vielmehr die sich affirmirende und ihr Dasein für sich gewinnende Natur selbst. Es zeigt sich hiermit, daß das Ich in zwiefacher und entgegengesetzter Wesensbestimmung auftritt; es ist gleichsehr unmittelbares Product seiner selbst als freien Actes, und vermitteltes Resultat eines vorangegangenen Processes, ist von der Natur verschieden und zugleich nicht verschieden, von ihr abgelöst und ihr inhärent. Vermöge dieses Doppelwesens hat es nun nothwendig zu sich selbst ein entgegengesetztes Verhalten; es besitzt sich in freier Geistigkeit als die Macht seines Seins, und ist sich zugleich als ein durch die Natur und ihr Formgesetz bestimmtes Dasein, somit als ein Natürliches gegeben; seine freie Geistigkeit und seine unfreie Natürlichkeit sind in ihm unmittelbar als sollicitirende Mächte zusammen, und während es kraft der einen seine Wirklichkeit als freie Selbstthat von sich fordert, ist es durch die andere dazu getrieben, sich in seinem determinirten Dasein festzuhalten und zu genießen. Das Ich kann sich daher nicht bejahen, ohne sich zugleich zu verneinen, denn die Affirmation seiner Freiheit ist an sich selbst die Negation seiner Natürlichkeit, und in seiner Selbst-

bejahung als Naturwesen negirt es sich als die freie Macht seiner selbst; so ist es denn in seinem unmittelbaren Auftreten sich widerstreitend, seine Existenz ist ein Kampf mit sich selbst, und nur in einem Processe, dessen Ziel seine Uebereinstimmung mit sich ist, und der sein Ringen nach diesem Ziele zum Inhalt hat, kann es seine Wirklichkeit haben.

Es hat jedoch dieser Prozeß eine tiefere Bedeutung. Wie nämlich die Natur Gottes Sichsetzen, so hat das Welt-ich Gottes Sichbejahen zum absoluten Inhalt. Diesen Inhalt drückt aber das Ich, inwiefern es seine Naturbestimmtheit affirmirt, nicht an sich aus; denn es affirmirt hiermit den negativen Naturfactor, dessen Effect eben jene Bestimmtheit ist; seine Selbstbejahung ist so vielmehr ein Verneinen Gottes. Insofern es dagegen zu seiner Natürlichkeit, und mithin zum negativen Weltsein überhaupt sich verneinend verhält, und in freier Geistigkeit sein Dasein zum Product seiner Freiheit macht, ist seine Selbstbejahung ein Bejahen Gottes, und insoweit bejaht sich auch Gott in ihm. Da nun in der Idee der Welt die Forderung liegt, daß in ihr Gott seinem ewigen Insichsein gleich werde, also seine adäquate Selbstbejahung erreiche, so ist eben diese göttliche Selbstbejahung der absolute Zweck

des Welt-ich, und der Prozeß, zu welchem das Ich durch seinen innern Widerstreit sollicitirt wird, enthält nicht bloß dessen Streben nach Uebereinstimmung mit sich selbst, sondern hat die unendlich höhere Bestimmung, die Realisirung jenes absoluten Zweckes in sich darzustellen.

Man kann in diesem Prozesse das Welt-ich und den ihm immanenten Gott als die beiden Factoren desselben unterscheiden, und dann enthält er einerseits die Arbeit des Ich, in der es seine Selbstnegation als Naturwesen vollbringt, und andrerseits den absoluten Act, worin Gott seine Ichheit im Welt-ich verwirklichet. Man kann aber auch den ganzen Prozeß als die Arbeit des Welt-ich betrachten; denn das im harten Kampfe des Ich mit sich selbst sich vollziehende Aufgeben seiner Natürlichkeit an die Freiheit ist an sich selbst die Verwirklichung des Gott-ich, und so ist es das Welt-ich, welches im Schmerz der Selbstverläugnung sich zur Gott-ichheit emporringt. Endlich läßt sich der Prozeß auch ganz und gar als reine Gottesthat fassen; denn das Ich geht den Kampf mit seiner Natürlichkeit nur ein, weil seine freie Geistigkeit, d. i. der in ihm seine Ichheit wirkende Gott, es zu solchem Ringen mit sich sollicitirt; der Sieg, den es in diesem Kampfe

über ſich ſelbſt gewinnt, iſt gleichfalls nur der Effect der ihm immanenten Gotteskraft, und inſofern iſt es eben lediglich der abſolute Gottesact, durch welchen im Medium des Welt-ich das Gott-ich wirklich wird. Jedenfalls zeigt ſich, daß der Act, in welchem Gott ſeine Ichheit dem Welt-ich einerzeugt, und die Arbeit, darin das Welt-ich die Gott-ichheit in ſich ausgebärt, ein und derſelbe Proceß iſt. Es iſt eben das Eigenthümliche deſſelben, worin er ſich von allem Naturproceß unterſcheidet, daß in ihm keine Wechſelbeſtimmung entgegengeſetzter Factoren vorhanden iſt; die Gottesthätigkeit im Ich fällt in ihm mit der Selbſtthätigkeit des Ich ſchlechthin in Eins zuſammen, und der Zweck, welchen Gott verwirklichet, iſt zugleich der Zweck, den das Ich ſich ſelbſt ſetzt, und in ſeinem freien, auf ſich ſelbſt gerichteten Handeln auch ſelbſt realiſirt. — Inwiefern die Welt dieſen Proceß zum Inhalt hat, iſt ſie als Geſchichte wirklich.

Zwar ſchon als Natur iſt die Welt weſentlich Geſchichte, aber auch nur weſentlich, nicht der Wirklichkeit nach iſt ſie es; denn in ihrem Naturdaſein legen ſich nur die Reſultate eines verborgenen Geſchichtsproceſſes zu Tage. In der hier charakteriſirten Ichheitsentwicklung dagegen exiſtirt ſie als Geſchichte; ihr gan-

zes Daſein iſt darin ein Handeln, aus welchem ſich kein ruhendes Product ablöſt; ſie iſt eben Ich, die Exiſtenz des Ich aber iſt ſeine auf ſich ſelbſt gerichtete Thätigkeit.

Der concrete Ausdruck des Welt-ich iſt der Menſch, deſſen Naturgeſtalt ſich im menſchlichen Geſchlecht darſtellt, und in deſſen freier Geiſtigkeit die Selbſtbejahung des immanenten Gottes manifeſt wird; von ihm alſo gilt der aufgezeigte Ichheitsproceß. Der Menſch iſt es, der in ſeinem unmittelbaren Auftreten den Gegenſatz der unfreien Natur und des freien Geiſtes offenbart; er iſt es, der ſich ſelbſt widerſtreitend im Bejahen ſeiner Natürlichkeit von der Freiheit — ſeinem göttlichen Weſen abfällt, und zugleich kraft eben dieſer Freiheit ſein unfreies Naturdaſein als eine ſchlechte, ihm unangemeſſene Wirklichkeit verwirft; er aber iſt es auch, der in der Arbeit der Generationenreihe die Freiheit zum Siege, die ihm immanente Gott-ichheit zu völliger Offenbarung fortführt.

Die Geſchichte der Menſchheit, oder die Weltgeſchichte iſt daher die als Geſchichte exiſtente Welt ſelbſt; der Menſch iſt die ſich ſelbſt löſende Weltaufgabe, welche zugleich freie Gottesaufgabe iſt, und in ſeiner adäquaten Selbſtverwirklichung realiſirt ſich das Gott-

ich im Welt-ich — vollendet ſich die Welt. Und ſolche Vollendung iſt kein bloßes Ideal, kein im Unendlichen liegendes und ins Unendliche unerreichbares Ziel menſchlichen Strebens; die Geſchichte trägt vielmehr die Gewißheit ihrer Vollendung in ſich ſelbſt, und verbürgt ſich dieſelbe. Zwar in ihren gewaltigen Kampfeszuckungen, in den tauſendfältigen Hemmniſſen, welche die natürliche Selbſtſucht der Freiheit entgegenwirft, in der Willkühr des Handelns, welche den abſoluten Zweck verhüllt, kann es ſcheinen, als ob die Natur den Geiſt unterjochte, oder wenigſtens unüberwindlich für ihn wäre. Aber mitten durch dieſe dunkle Tragödie winden ſich die heitern Lichtgeſtalten der freien Geiſtesſchöpfungen, die den ſiegreichen Gott ſchon in ſich tragen, und ihn von Stufe zu Stufe immer herrlicher offenbaren. Dem gebährenden Weibe gleich hat die Geſchichte Schmerz, aber ſie vergißt auch des Schmerzes in der Freude an dem geborenen Gotteskinde.

In allem Reichthum und aller Tiefe der Geſchichtsentwicklung vollbringt ſich nichts als die Wirklichkeit des Gott-ich in der Menſchheit, und die Erhebung des menſchlichen Geſchlechts in dieſe Wirklichkeit. Es ſind dies zwei große Bildungsprozeſſe, die als zwei auf einander folgende Geſchichten auseinandertreten.

Die lebendige Mitte dieſer Geſchichten aber, welche beide gleichſehr ſcheidet und verknüpft, iſt der Gottmenſch, d. h. der Menſch, der das Aufgeben der Natürlichkeit an die Freiheit abſolut in ſich vollzieht, deſſen Selbſtbejahung daher in der Gottesbejahung völlig aufgeht, ſo daß er in ſeinem Selbſtbewußtſein nichts andres weiß als Gott, und eben deswegen Gott in ihm ſich ſelbſt weiß, mit einem Worte der Menſch, deſſen Ichheit Gott-ichheit iſt.

Wenn nun der Gottmenſch in der erſten Geſchichte ſeine Production hat, ſo gelangt er in der zweiten zu ſeiner Reflexion im Weltdaſein. Indem nämlich das menſchliche Geſchlecht, die in ihm wirklich gewordene Gottmenſchheit an ſich reflectirend, ſich in die freie Macht des über alle Natürlichkeit ſchlechthin ſiegreichen Geiſtes aufnimmt, und zum Organe deſſelben macht, lebt ſich der Gottmenſch zur univerſellen Weltwirklichkeit heraus, und wird zur Gottwelt. In der vollſtändigen Vollziehung ſolcher Reflexion löſt die Geſchichte ihre höchſte Aufgabe, und die Welt erreicht darin ihr abſolutes Ziel. Als Gottwelt iſt ſie, wie der Gottmenſch, in ihrer Selbſtbejahung reine Gottesbejahung, ihre Negativität iſt in Selbſtnegation übergegangen, und kraft ihrer vollbrachten Selbſtaufhebung

iſt die Schranke, welche ſie von Gott trennte, gefallen, und ihr Inſichſein zum In-Gott-ſein geworden. Aber auch der Unterſchied zwiſchen der göttlichen Inner- und Außerweltlichkeit iſt hiermit erloſchen; Gottes Sein in der Welt iſt ſeinem außerweltlichen Inſichſein gleich geworden, und wie er ſich in ſeiner abſoluten Weſenheit von Ewigkeit bejaht, ſo bejaht er ſich in der Welt, und die Welt als ſich ſelbſt. Eben hierin empfängt ſich jedoch die Welt aus Gott zurück, und ihr an Gott aufgegebenes Inſichſein ſtellt ſich wieder her. Gott und Welt fließen daher nicht in das einfache Eins des vorweltlichen Gottes zuſammen, ſondern einander gegenſeitig enthaltend, ſind ſie eine in ſich ſelbſt reflectirte Einheit, und das Myſterium, welches das alleinige Motiv der Weltſchöpfung iſt, deſſen ſtille, verborgene Macht in aller Natur webt, und alles Herrliche in der Geſchichte hervortreibt — das kündlich große Geheimniß der Liebe iſt es, das in der Weltvollendung ſeine volle Offenbarung erreicht. Die Liebe iſt jene Einheit, in welcher Gott und Welt einander enthalten, und in einander ſich ſelbſt beſitzen; ſie iſt die Löſung des Räthſels, daß die Welt im Verluſt ihrer ſelbſt ſich wieder gewinnt, daß ſie in ſich ſelbſt bleibt, und doch in ihr Gott Alles in Allem iſt; die

in der Wechselbeziehung zwischen Gott und Welt völlig manifeste Liebe ist es, in welcher das inhaltschwere Wort Christi: „Ich in dir, und du in mir" seine allumfassende, allbeseligende Erfüllung erreicht.

Die hier mitgetheilten Grundzüge der geschichtsphilosophischen Weltansicht genügen, die wissenschaftliche Berechtigung der historistischen Speculation, ihre Ergiebigkeit für die Lösung der wichtigsten an den Welterscheinungen sich darbietenden Probleme und — was wir besonders hervorheben — die in ihr liegende Kraft zur Schlichtung und Versöhnung des die höchsten Interessen betreffenden Streites der Zeit erkennen zu lassen. Wir haben damit die lebendige Philosophie unsrer Gegenwart ausgesprochen; es konnte sich darum hier auch gar nicht davon handeln, ein in allen seinen Theilen entwickeltes und vollständig abgeschlossenes Gedankensystem übersichtlich darzustellen; denn die Philosophie, welche das Erkenntnißleben einer Gegenwart ausdrückt, ist keine fertige, sondern existirt nur als eine werdende, als ein in seiner Lösung noch begriffenes Problem. Wir konnten nur die Idee aufzeigen, welche, ob auch noch weit davon entfernt, eine allgemein anerkannte Geistesmacht zu sein, ob auch von

Vielen verkannt, von den Meiſten ungekannt, dennoch das bewegende Princip der gegenwärtigen Intelligenz iſt, und in ihr nach Geſtalt ringt. Unſre hodegetiſchen Vorträge haben keinen andern Zweck, als eben dieſe Idee dem Bewußtſein der dem Dienſte der Wiſſenſchaft ſich weihenden Jugend näher zu bringen; denn das jüngere Geſchlecht iſt dazu berufen, die in ihr enthaltene Fülle befreiender Wahrheit in die Wirklichkeit herauszuarbeiten.

Zwar ihrem rein begrifflichen Sein nach, oder als Metaphyſik, hat die geſchichtsphiloſophiſche Idee, wenn auch nur approximativ, ihre Darſtellung bereits gefunden. Aber ihr ganzer innerer Reichthum legt ſich nicht im metaphyſiſchen Ausdruck zu Tage; erſt ihre Einführung in die concrete Weltwirklichkeit, und die hiermit ſich erzeugende Verſtändniß der realen Welt aus dem hiſtoriſtiſchen Principe vermag ihre volle Macht in Wiſſen und Leben, ſowie ihre fruchtreiche Bedeutung für die geſchichtliche Zukunft zu erſchließen. Eine ſolche Verſtändniß hat jedoch ihre Entwicklung faſt noch nicht begonnen, und kann ſich auch nur in den gemeinſamen, von verſchiedenen Wiſſensgebieten aus einander ergänzenden Bemühungen Vieler durchführen; denn der ganze Erfahrungsſtoff in Natur

und Geſchichte iſt durch die eine und ſelbige Idee zu begeiſten.

Schon die hier gelieferten, ſehr allgemein gehaltenen Umriſſe laſſen es hervortreten, daß die geſchichtsphiloſophiſche Speculation nicht bloß Metaphyſik ſein darf, ſondern ſich außerdem auch noch zur ſpeculativen Naturwiſſenſchaft und zur Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit ausprägen muß. Als Naturphiloſophie hat ſie ſich gleichwohl bis jetzt noch gar nicht, und als Philoſophie der Geſchichte nur ſehr fragmentariſch dargeſtellt, obſchon die Naturwiſſenſchaft und die Geſchichtsforſchung unſrer Tage gleich ſehr nach ſolcher Darſtellung hindrängen.

Denn was zunächſt die Naturwiſſenſchaft betrifft, ſo iſt es wohl ſehr bemerkenswerth, daß ſie, die ſich mit vollem Bewußtſein von aller Philoſophie zurückgezogen haltend, ihre Grundmaxime, lediglich im Wege der Beobachtung und des Experiments fortzuſchreiten, durch große Erfolge ſo glänzend bewährt hat, dennoch, und zwar vermöge der Reſultate ihrer Forſchung ſelbſt von einem Intereſſe ergriffen worden iſt, welches ſie der gegenwärtigen Philoſophie unaufhaltſam entgegenführt. Das unterſcheidende Eigenthümliche der jetzigen Naturforſchung liegt nämlich unzweifelhaft darin,

daß die Geologie der Mittelpunkt geworden iſt, um welchen ſich in ihr Alles bewegt. Hierin unmittelbar ſpricht ſie die in ihr angefachte Tendenz aus, die Natur als Geſchichte zu erfaſſen. Nicht nur in den Gebirgsformationen, ſondern auch in jedem Foſſil, in jedem qualitativ beſtimmten Stoffe erblickt ſie eine hiſtoriſche Thatſache, ein Moment im Bildungsproceß der Erde, und die Geſchichte des Planeten ſoll ihr die Geſchichte des Univerſums erſchließen. Das Particulärſte rückt ſie an das Allgemeinſte, die Niederſchläge und Verflüchtigungen in der Retorte des Chemikers erzählen ihr Weltvorgänge, und Magnetismus, Elektricität, ſonſt beſondre Körpereigenſchaften, mit denen die Phyſik nicht recht viel anzufangen wußte, ſind zu Titanen, zu allgewaltigen kosmiſchen Mächten herangewachſen. Doch wozu alle weitere Auseinanderſetzung, da unſere Litteratur Humboldt's Kosmos beſitzt? Dieſes überreiche Werk des univerſellſten aller lebenden Phyſiker, welches wie ein compte rendu der europäiſchen Naturforſchung auftritt, und alles in ihr geleiſtete und erſtrebte in ein großartiges Bild zuſammenfaßt, ſpricht das Bemühen, die in den Phänomenen latente Geſchichte des Univerſums zu erkennen, als den Kern aller naturwiſſenſchaftlichen Beſtrebungen aus, und giebt ſich

ſelbſt als eine Natur-weltgeſchichte. Und doch — wie bedrohlich nahe ſteht dieſem Kosmos nicht das Chaos! In ungemeſſenen Fernen treibt daſſelbe, dem bewaffneten Auge erkenntlich, noch immer ſein uraltes Spiel, in den Sternſchnuppenſchwärmen zieht es über unſre Häupter hin, unter unſern Füßen lauert es in dem unermeßlichen Vulkan des Erdinnern; und das menſchliche Geſchlecht, welches über dieſem Vulkane ſeine nach dem Ewigen faſſende Geſchichte erbaut — es weiß nicht, wie dünn die Decke iſt, die es von dem ungeheuren, alle ſeine Herrlichkeit ſpurlos vernichtenden Grabe ſcheidet. Hat dieß Grab nicht früher ſchon das reich über die Erdoberfläche ausgegoſſene Leben verſchlungen? Die Naturwiſſenſchaft, wie ſie jetzt iſt, gewährt keine Bürgſchaft dafür, daß ſich dieſe Tragödie nicht wiederhole; ſie widerlegt es nicht, wenn man in den Worten des Predigers: „Was iſt es, das geſchehen iſt? Eben das hernach geſchehen wird!“ das trübe Reſultat der Naturforſchung ausgeſprochen findet, wenn man mit Göthe's Werther in der von Leben und Daſeinsluſt überſtrömenden Natur nichts erblickt, als ein ewig verſchlingendes und ewig wiederkäuendes Ungeheuer.

Dieſe Mangelhaftigkeit unſrer Naturwiſſenſchaft

hat nun darin ihren Grund, daß die Forſchung den Zweckbegriff noch nicht in ſich aufgenommen hat. Seit Baco von Verulam dazu ermahnt hat, die ſogenannten Endurſachen bei der Naturerklärung aus dem Spiele zu laſſen, iſt es unter den Phyſikern zur fixen Vorſtellung geworden, daß die Erfaſſung des Naturzweckes außer dem Bereich ihrer Wiſſenſchaft liege, daß dieſe es lediglich mit den wirkenden Kräften und deren Geſetz zu thun habe. Ohne Zweifel hatte dieſe Vorſtellung ihr Gutes, ſo lange die Mächte, welche das Wechſelſpiel der Erſcheinungen beſtimmen, noch zu ermitteln waren. Jetzt aber, nachdem dieſe Ermittelung in ſo hohem Maaße gelungen, und die Wiſſenſchaft dahin gelangt iſt, die vielen an den Qualitäten der Körper ſich ausdrückenden Particularkräfte auf wenige allgemeine Potenzen zurückzuführen; jetzt, da ſie gar nicht mehr, wie die ältere Empirie, darauf auszuſein braucht, ſich des Allgemeinen erſt mittelſt des Beſondern zu bemächtigen, da ſie ſich vielmehr die Aufgabe ſtellt, die Geneſis des Beſondern aus den ihr bereits bekannt gewordenen allgemeinen Urpotenzen zu entwickeln, und darnach ſtrebt, die genetiſche Naturgeſchichte in ſich zur Darſtellung zu bringen — jetzt kann ſie des Zweckbegriffes nicht mehr entrathen. Denn Geſchichte iſt Ver-

wirklichung eines Zweckes. Zeigt die Natur nur ein blindes, planloſes Geſchehen in ſich auf, ſo iſt ſie weder Geſchichte, noch hat ſie eine; ſo iſt der Rückgang des Kosmos in das Chaos jederzeit eben ſo möglich als ſeine Herausbildung aus dem Chaos, und die vorhin geäußerte Beſorgniß hat Grund. Erweiſt dagegen die Natur ſich in ihrem Daſein als Reſultat eines geſchichtlichen Proceſſes, und iſt ſie zugleich dieſer Proceß ſelbſt, deſſen Reſultat ſich in den Dingen darlegt, ſo hat ſie nicht bloß einen Zweck, ſondern iſt ſelbſt weſentlich dieſer Zweck, und als ſolcher Idee. Die Naturwirklichkeit iſt dann nichts als der Ausdruck der ſich realiſirenden Naturidee, ein Ausdruck, welcher die Gewißheit in ſich ſelber trägt, daß das Chaos den Kosmos nicht zu überwinden vermöge. Die Natur geſchichtlich begreifen heißt demnach ſie aus ihrer Idee verſtehen, und da eine ſolche Verſtändniß Philoſophie iſt, ſo leuchtet ein, daß die gegenwärtige Naturwiſſenſchaft kraft ihrer geſchichtlichen Tendenz ſich der Speculation, und zwar der hiſtoriſtiſchen zubewegt.

Daß aber auch die Geſchichtsforſchung unſrer Zeit ſich zur ſpeculativen Wiſſenſchaft zu geſtalten ſtrebt, bedarf gar keiner beſondern Nachweiſung; die ganze hiſtoriſche Litteratur der Gegenwart ſpricht dieß aus.

In allem Particulargeſchichtlichen wird jetzt der weltgeſchichtliche Gedanke geſucht; in den einzelnen Ereigniſſen wie in den Geſchicken der Staaten und Völker ſoll der univerſelle Geiſt des großen Entwicklungsproceſſes der Menſchheit erkannt werden, alle hiſtoriſche Forſchung iſt mit einem Worte von der Anerkenntniß, daß die Geſchichte eine Idee, ein ſich realiſirender, abſoluter Zweck ſei, durchdrungen. Aber auch nur die Anerkenntniß der Idee lebt in ihr, zur Erkenntniß derſelben hat ſie ſich noch nicht emporgearbeitet; den Begriff der Idee hat ſie noch nicht erreicht. Eben dieſen Begriff, zu welchem durch das bloße Medium hiſtoriſcher Thatſachen gar nicht zu gelangen iſt, kann ſie nur in der lebendigen Philoſophie der Zeit, welche aus dem erkannten abſoluten Weltzweck ſo der Natur wie der Geſchichte ihre Aufgabe beſtimmt, empfangen. Dieſer Philoſophie alſo bedarf die Geſchichtswiſſenſchaft, und ihr führt ſie ſich zu.

Die tiefe Bedeutung der Speculation in unſrer Zeit, ihre Wichtigkeit für allen wiſſenſchaftlichen Fortſchritt iſt nun wohl hiermit klar. Die beiden großen Seiten der Welterfahrung, Phyſik und Hiſtorik, fordern jetzt die Philoſophie; mehr als je ſuchen das empiriſche und das ſpeculative Wiſſen ihre Durchdringung

und Wechſelbeſtättigung, und es kommt die Zeit — möge der wiſſenſchaftliche Ernſt des jüngern Geſchlechts ſie bald herbeiführen — in welcher man ſich darüber verwundern wird, wie Empiriker und Philoſophen, die einander ja gleichſehr bedürfen, ſich jemals feindſelig gegenüber ſtehen konnten.

Zehnte Vorlesung.

Verständniß der Gegenwart und ihrer Aufgabe.

In einer früheren Vorlesung sprach ich die Behauptung aus, daß die Weltzeit der sich selbst bewußt vollbringenden Geschichte begonnen habe; ich berief mich hierbei auf das die Völker durchströmende Gemeingefühl einer und derselben großen Aufgabe, auf den in allen sich kundgebenden Trieb, aus einer bloß zuständlichen Existenz herauszutreten, und selbstbestimmend an ihrer Zukunft zu arbeiten. Es war mir dort allein darum zu thun, es einleuchtend zu machen, daß in unsrer von einem so universellen Geschichtsinteresse bewegten Gegenwart auch die Intelligenz, also vor Allem die Philosophie die Aufgabe haben müsse, die Idee des geschichtlichen Weltlebens in ihrer allumfassenden Wahrheit zum wissenschaftlichen Bewußtsein zu bringen; die Nothwendigkeit der Geschichtsphilosophie sollte aus den Problemen des socialen Zeitlebens erhellen. Jetzt aber, nachdem in allem später Vorgetragenen der Entwicklungsproceß der ganzen modernen Speculation ausführlich genug aufgezeigt wurde, um

es erkennen zu laſſen, daß die Philoſophie nicht allein ſeit langer Zeit ſchon darnach geſtrebt hat, den Standpunkt des Hiſtorismus einzunehmen, ſondern ſich gegenwärtig der Geſchichtsidee bereits vollbewußt bemächtiget, und ihren ſpeculativen Begriff erreicht hat, jetzt ſind wir in den Stand geſetzt, ſtatt der Wiſſenſchaft aus den ſocialen Intereſſen der Zeit ihre Aufgabe zu ſtellen, vielmehr umgekehrt das Zeitleben aus der wiſſenſchaftlich erkannten Idee zu verſtehen, und aus der Forderung des der Speculation erſchloſſenen weltgeſchichtlichen Geiſtes den Beruf der Gegenwart zu beſtimmen. — Sollte eine deraxtige Beſtimmung hier auf umfaſſende und allſeitige Weiſe gegeben werden, ſo müßten wir auf eine vollſtändige Entwicklung der Philoſophie der Geſchichte eingehen und ſo das wichtigſte Problem der gegenwärtigen Wiſſenſchaft, zu deſſen Löſung dieſe hodegetiſchen Vorträge nur vorbereitend mitwirken möchten, in derſelben als bereits gelöſt auftreten laſſen, was ſich natürlich von ſelbſt verbietet. Gleichwohl fordert unſer Zweck, die Stellung der Wiſſenſchaft zum Leben der Zeit in näherer Beſtimmtheit zu bezeichnen, und es aufzuzeigen, wie ſich die wiſſenſchaftlich erfaßte abſolute Geſchichtsidee in der lebendigen Wirklichkeit

der Zeit bereits reflectirt, und welchen tieferen Ausdruck sie darin sucht. Um dieser Forderung gerecht zu werden, und doch der eigentlichen Durchführung einer Philosophie der Geschichte nicht vorzugreifen, bleibt nichts übrig, als ohne Rücksicht auf die Fülle weltgeschichtlicher Selbstspecification, wie sie sich z. B. in Poesie, Kunst, Volksthümlichkeit darlegt, lediglich die beiden großen Mächte des historischen Weltprocesses, das intellectuelle und das sociale Leben ins Auge zu fassen, und deren Entwicklungsphasen in allgemeinen Zügen uns so zu vergegenwärtigen, daß daraus die weltgeschichtliche Mission, welche unsre Zeit kraft der Idee zu erfüllen hat, erkannt werden mag. Es versteht sich von selbst, daß wir uns bei Lösung dieser Aufgabe nicht dialektisch argumentirend, sondern nur darstellend zu verhalten haben; denn es handelt sich nicht von der Erkenntniß der Idee, sondern nur von einem Wiedererkennen derselben in der geschichtlich verlaufenden Wirklichkeit.

Der bereits aufgezeigte Begriff der weltgeschichtlichen Idee hat uns damit bekannt gemacht, daß die historische Realisirung des Weltzwecks sich in zwei Geschichten vollzieht, deren eine die Production des Gottmenschen, die andre die Reflexion desselben im mensch-

lichen Geſchlecht zum Inhalt hat; eben dieſe beiden Proceſſe treten uns in der gedoppelten Geſchichte der vorchriſtlichen und der chriſtlichen Zeit entgegen. Daß die ganze vorchriſtliche Geſchichte die Erſcheinung Chriſti als des Gottmenſchen zum immanenten Zweck hat, — iſt eine Wahrheit, deren Nachweiſung in den hiſtoriſchen Phänomenen unſrer gegenwärtigen Aufgabe zu fern liegt, als daß wir hier darauf eingehen könnten. Es genügt an die Thatſache zu erinnern, daß nach der durch Chriſtus erfolgten Begründung eines neuen Geſchichtsproceſſes die alte Welt keine Entwicklungskraft mehr bekundet, und ihre Geſchichte in der That nur ihr ſich vollſtändig vollbringendes Erlöſchen enthält, während ein im Medium jugendlicher Völker ſeine Entwicklung beginnendes neues Weltleben ſeinen abſoluten Gehalt und ſein plaſtiſches Princip lediglich an der chriſtlichen Idee, d. h. an der unmittelbaren, lebendigen Gewißheit hat, daß der Gottmenſch bereits erſchienen ſei, und mit ſeiner befreienden, entſündigenden Kraft dem erlöſten Geſchlecht einwohne, und Geſtalt in ihnen gewinne. Aus dieſem Bewußtſein leitet ſich die der chriſtlichen Geſchichte eigenthümliche Form ab, durch die ſie ſich von der vorchriſtlichen Entwicklung prägnant unter-

ſcheidet. Sie tritt nämlich nothwendig in der Geſtalt eines Doppellebens auf: kraft der ſie lebendig bewegenden Idee des in ihr wirklichen und ſeine beſeligende Macht bethätigenden Gottmenſchen muß ſie ſich als ein in der Welt wirkliches Gottesreich darſtellen; dieſer Darſtellung gegenüber hat ſie aber auch die von Chriſto zwar ergriffene, aber noch nicht durchdrungene Menſchheit in ſich aufzuzeigen, und muß ſo dem Gottesreiche ein Reich des Menſchen in allen ſeinen natürlichen und rein menſchlichen Intereſſen entgegenſtellen. Beide Reiche können ſich nicht indifferent zu einander verhalten, ſondern müſſen, wenn auch außer einander beſtehend, ſich gegenſeitig ſollicitiren und vielfach beſtimmen, denn jedes derſelben muß die Tendenz haben, das andre als ſeine ſelbſteigne Macht in ſich zu tragen, und nicht als eine fremde Potenz außer ſich zu haben. In der Geſtaltung beider Reiche als unterſchiedener giebt ſich die chriſtliche Geſchichte ihre weſentliche Form; die Wechſelbeſtimmung beider, worin jedes für das andre zum anregenden Moment fortſchreitender Entwickelung wird, bildet dann den Inhalt der geſchichtlichen Arbeit, deren Ziel nur die Wechſeldurchdringung beider Reiche und das völlige Verſchwinden ihrer Duplicität ſein kann.

Die beiden großen Factoren alles geſchichtlichen Proceſſes, der theoretiſche und der practiſche Geiſt, welche ſich im intellectuellen und im ſocialen Leben ihre Wirklichkeit geben, ſind nun, wie ſich von ſelbſt verſteht, in der chriſtlichen Geſchichte gleichfalls vorhanden, nehmen in ihr aber die ihr weſentliche Doppelgeſtalt an, ſo daß die beiden Reiche Gottes und des Menſchen ihren ſocialen Ausdruck in Kirche und Staat, ihren intelectuellen in Glauben uud Wiſſen gewinnen. Was wir daher von der Wechſelbeſtimmung beider Reiche ſagten, gilt ebenſo von Kirche und Staat, wie von Glauben und Wiſſen. Zugleich leuchtet ein, daß wenn auch in der geſchichtlichen Erſcheinung das exoteriſche Leben der Geſellſchaft und das eſoteriſche der Intelligenz als ſelbſtändige Mächte auseinandertreten und gleichſam zwei von einander unabhängige Geſchichten durchlaufen, in Wahrheit ſich doch in beiden eine und dieſelbe Aufgabe löſt. Denn nicht zwei verſchiedene Geiſter walten in der Intelligenz und Geſellſchaft, ſondern ein und derſelbe Geiſt iſt es, welcher theoretiſch und practiſch zugleich, in ſeiner intellectuellen und ſocialen Wirklichkeit einerlei Tendenz verfolgt, und den nämlichen Zweck realiſirt; daher wir auch in dem hier kurz anzudeutenden Entwickelungsgang der chriſtlichen Geſchichte die

Bildungsſtufen der Intelligenz und des ſocialen Lebens einander entſprechend finden werden.

Unſrer Aufgabe näher tretend, ſtellen wir uns zuvörderſt dem Mittelalter betrachtend gegenüber. Es bietet ſich daſſelbe als ein ſo eigenthümlicher, in einem univerſellen Product ſich ſo ſcharf abſchließender Geſchichtsproceß dar, daß auch die oberflächlichſte Geſchichtskunde in ihm eine beſondere, von den ſpätern Jahrhunderten ſich ſpecifiſch ſcheidende Weltzeit anerkennen muß. Faſſen wir es beſtimmter ins Auge, ſo zeigen ſich in ihm drei Entwickelungsphaſen, die wir hier kurz characteriſiren wollen.

Die erſte Phaſe hat von Seiten der ſocialen Entwickelung den Formationsproceß von Kirche und Staat zu ihrem Inhalt. Beide Sphären, kraft ihres Weſens innerlich verſchieden, ſondern ſich auch äußerlich von einander; aber dieſe Sonderung iſt noch keine Entgegenſetzung. Sie bedürfen einander und erkennen ſich gegenſeitig an; die Kirche in ihrer Miſſion, das gottmenſchliche Leben in der Geſellſchaft darzuſtellen und zu vermitteln, hat zwar eine höhere Dignität als der Staat, iſt aber nur eine innerliche, ſpirituelle Macht; der Staat im Kreiſe ſeiner bloß irdiſchen Intereſſen ubordinirt ſich zwar jener Macht, aber ihm wohnen die

ſubſtanziellen, nach Außen wirkenden Kräfte des natürlichen Daſeins ein, von welchen die reale Exiſtenz der Kirche abhängt. So entwickeln ſich denn und erkräftigen ſich beide an einander, und theilen ihre Güter einander mit; der Staat empfängt ſeine höhere Verſittlichung von der Kirche, die Kirche die materiellen Grundlagen ihrer Selbſtändigkeit vom Staate. Die Kirche, ihre weſentliche Tendenz, ſich in allumfaſſender Ausbreitung als die eine und ſelbige feſtzuhalten, conſequent verfolgend, bildet ſich zum einigen, die ganze chriſtliche Völkergemeine durchziehenden, und doch in ſich geſchloſſenen, in einer Perſönlichkeit centraliſirten klerikaliſchen Organismus, ſo daß der Klerus das Subject der Kirche wird, die große Laienſchaft der Völker aber nur die Subſtanz derſelben darſtellt. Wie die Kirche ſich ſo in der That zur ökumeniſchen realiſirt, hat zwar auch der Staat die Neigung ſich als ökumeniſchen zu geſtalten, eine Neigung, die in der Herſtellung des römiſchen Kaiſerthums ſich kund giebt, und im Reiche Karls des Großen ſogar ihrer Verwirklichung nahe kommt; aber die Gewalt der natürlichen Verhältniſſe, wie z. B. die Verſchiedenheit der Stämme und Sprachen, der Länder und Klimate, ſetzt dieſer Richtung gar bald unüberwindliche Schranken ent-

gegen, und ſo bildet ſich der Staat, wie er muß, in einer Vielheit beſondrer Staaten aus, in welchen ſich gleichwohl ein und derſelbe Typus der inneren Gliederung ausprägt. Dieß der Inhalt der erſten Phaſe im Gebiete des ſocialen Lebens; in entſprechender Weiſe entwickelt ſich in ihr auch die Intelligenz.

Glauben und Wiſſen ſind die darin unmittelbar auftretenden Potenzen, die, ob auch dem Inhalt nach geſonderte Sphären, einander gegenſeitig anerkennen. Noch ehe das Chriſtenthum die Kraft gewinnt, ſich univerſell als ſociale Macht zu erweiſen, hat ſchon der chriſtliche Glaube den Trieb, ſich ſeinen göttlichen Wahrheitsgehalt in Gedankenform auseinander zu legen; dieſem Triebe folgend entwickelt er ſich zum gläubigen Wiſſen, oder zur Theologie. Aber nicht ohne die Kräfte des natürlichen Wiſſens vermag ſich das gläubige zu geſtalten; es nährt ſich von dem Begriffsreichthum des antiken Geiſtes, und erſtarkt in der Aufnahme der dialektiſchen Kunſt deſſelben. Wiewohl es ſich daher als das höhere, unmittelbar von Gott bewegte Erkennen von der natürlichen Vernunft ſondert, läßt es dieſe doch als in ihrer Sphäre berechtigte gewähren, und ſchreibt ihr ſogar die Fähigkeit zu, Gott zu erkennen, ſoweit dieß ohne die chriſtliche Offenbarung möglich

iſt. Ihm gegenüber muß nach dem Untergange der römiſchen Cultur das natürliche Wiſſen zwar von ſehr ſchwachen Anfängen aus ſeine Entfaltung beginnen, aber es wird hierbei durch das gläubige nicht beſchränkt, ſondern unterſtützt und gefördert. Was von der encykliſchen Bildung des ſpätern Alterthums, wenn auch in dürftigen Reſten, in die junge Geſchichte hinüber gerettet werden konnte, wird ſorgfältig gepflegt. Zahlreich verbreiten ſich die Schulen, in welchen wenigſtens die Wiſſensobjecte in ihrer Wichtigkeit und Berechtigung anerkannt werden; ja eben die geringe Extenſion des Lehrſtoffes ſteigert die Intenſität des wiſſenſchaftlichen Sinnes, treibt ihn dazu, durch Vertiefung in Ideen ſich den Mangel materieller Kenntniſſe zu erſetzen, und viel früher als die allgemeine Culturſtufe des Zeitalters es hätte erwarten laſſen ſollen, drängt ſich ein friſches ſpeculatives Streben ins Daſein, welches in aller Unbefangenheit dem theologiſchen Bewußtſein an die Seite tretend, ſich eine Sphäre ſelbſtändiger Vernunftforſchung ſchafft, in der es von der Theologie weder behindert wird, noch der höheren Dignität derſelben ſeinerſeits die Anerkennung verſagt.

So haben ſich denn in der erſten Phaſe des Mittelalters Kirche und Staat als die ſocialen, Theologie

und Philoſophie als die intellectuellen Geſtalten des Geſchichtslebens an und neben einander zu ſelbſtändigen Mächten entwickelt, ohne in ihrer Unterſchiedenheit ſchon den Charakter des Gegenſatzes anzunehmen. Aber es lag in der Natur der Sache, und die Idee des geſchichtlichen Proceſſes ſelbſt forderte es, daß dieſer Gegenſatz ſich in ſeiner vollen Gewalt manifeſtire, und eben dieſe Manifeſtation iſt der Inhalt der zweiten Entwickelungsphaſe.

Kirche und Staat haben ihren Subjectscharakter ausgebildet und machen ihr Recht freier Selbſtbeſtimmung geltend. Aber das kirchliche Subject in ſeiner univerſellen Einheit iſt das mächtigere; getragen von der Kraft aller Staaten, iſt es jedem einzelnen und ſomit allen überlegen; überall ſeiend und überall als das Identiſche feſt in ſich beharrend, wird es unvermeidlich in allen Differenzen des ſtaatlichen Lebens erſt die vermittelnde, dann die in höchſter Inſtanz entſcheidende richterliche Macht. Wohl ſträuben ſich die ſtaatlichen Subjecte gegen ſolche Beſchränkung ihrer freien Selbſtbewegung; wohl kämpfen ſie dagegen mit materiellen Kräften an, aber dieſer Kampf dient ebennur dazu, das Bewußtſein der Kirche, daß ſie kraft ihrer göttlichen Machtvollkommenheit das abſolute Sub-

ject, der in der Welt präsente Gott sei, welchem gegenüber ein besonderer Wille sich gar nicht geltend machen könne, um so schärfer auszubilden, und zur allgemeinen Anerkenntniß zu bringen. So geht das alte Verhältniß der Coordination von Kirche und Staat zu Grunde, der früher bestandene bloße Unterschied des Geistlichen und Weltlichen verwandelt sich in den schneidenden Gegensatz des Heiligen und Profanen, und wie es sich von selbst versteht, daß dem Heiligen, als dem unmittelbar von Gott gewollten eine frei sich bestimmende Existenz zukomme, während das Profane nur als dienendes Organ des Heiligen ein berechtigtes Dasein haben könne, so bekleidet sich das Kirchensubject mit der Vollgewalt der Weltherrschaft, in welcher es den Staatssubjecten kein andres Recht, als das es ihnen verleiht, keine andere Macht, als die es auf sie überträgt, zuerkennt — die Kirche ist als die über Alles siegreiche Hierarchie wirklich.

Während sich dieß im socialen Leben vollbringt, geht auch im intellectuellen der Unterschied zwischen dem gläubigen und dem natürlichen Wissen in den Gegensatz beider über. Das theologische Bewußtsein ist durch den rasch und kühn entwickelten speculativen Geist zu neuer wissenschaftlicher Thätigkeit belebt. In seiner

dogmatiſchen Beſtimmtheit ſich unveränderlich feſthaltend gewinnt es durch die ſich entfaltende Speculation die Macht und das Beſtreben, ſeinem auf dem Glauben beruhenden göttlichen Inhalt die Geſtalt des begreifenden Wiſſens zu geben und ſich ſo als eine abſolute Wiſſenſchaft darzuſtellen, deren Wahrheit zwar, weil ſie der alle Vernunft überſteigenden göttlichen Offenbarung entſtammt, keiner Rechtfertigung bedarf, dennoch aber auch in der richtig geleiteten natürlichen Vernunft ihre Beſtätigung zu finden vermag. Hierdurch unmittelbar erhält aber der theologiſche Gedanke die Herrſchaft über den ſpeculativen; indem die Theologie ſelbſt zu philoſophiren beginnt, verliert die Philoſophie alle Berechtigung zu einer freien ſelbſtändigen Bewegung im Reiche der Idee; fertige, in ſich beſtimmte Wahrheiten ſind ihr gegeben, denen ſie ſich anpaſſen muß, ohne die Macht zu haben, irgend etwas daran zu ändern. Zwar wehrt ſich die freie Intelligenz gegen ein ſolches Abhängigkeitsverhältniß; zwar ſucht ſie dem übervernünftigen Glaubensinhalt gegenüber ihr natürliches Recht geltend zu machen, und es kommt zum Kampf zwiſchen dem natürlichen und dem gläubigen Wiſſen; aber dieſer Kampf erweiſt nur die ſiegreiche Macht des theologiſchen Gedanken. Die zur vollen

Energie entwickelte, mit aller Kraft der Dialektik ausgeſtattete ſpirituelle Scholaſtik wird auf intellectuellem Boden das entſprechende Gegenbild der Hierarchie, und dieſelbe Zeit, in welcher die Kirche den Staat zu ihrem dienenden Werkzeug macht, iſt es auch, darin der allgewaltige theologiſche Geiſt die Vernunft für blind in geiſtlichen Dingen, ſomit für rechtlos im Gebiete höherer Wahrheit erklärt, und die Philoſophie zur Magd der Theologie herabſetzt.

Dieß die zweite Entwicklungsphaſe, in deren vollſtändig ausgebildetem Reſultat ganz unmittelbar der Uebergang in eine dritte Phaſe geſetzt iſt.

Indem die hierarchiſche Kirche das weltliche Regiment ſich unterworfen und in ihr Organ umgewandelt hat, iſt ſie eben hierdurch verweltlichet. Das Profane, deſſen Widerſtand ſie ſo ſiegreich überwand, als es ſich außer ihr als ſelbſtändige Macht behaupten wollte, iſt nunmehr in ihr eignes Gebiet eingedrungen, und das Heilige ſelbſt iſt damit behaftet. Der Gegenſatz des Kirchlichen und Staatlichen tritt jetzt auf dem Boden der Kirche ſelbſt hervor und entwickelt ſich in ihr zum innern Widerſtreit. Aber dieſer Streit, der in ſeiner äußern Erſcheinung die Geſtalt prekärer Spaltungen und Zerwürfniſſe hat, iſt ſeiner höheren Wahrheit nach

eine Kritik, welche die Kirche gegen ſich ſelbſt ausübt, ein Reinigungsproceß, in welchem das Heilige ſich von der Befleckung durch das Profane befreit, und der Staat ſeine Kraft, wie ſein Recht zu ſelbſtändiger und unabhängiger Wirklichkeit zurück empfängt.

Das Leben der Intelligenz zeigt den nämlichen Verlauf. Hat die ſcholaſtiſche Theologie die natürliche Wiſſenskraft ſich dienſtbar gemacht, ſo hat ſie eben hiermit auch ſich ſelbſt rationaliſirt. Außer ſich die Vernunft überwindend und als ohnmächtig erweiſend, hat ſie dieſelbe in ſich zur beſtimmenden Macht entbunden, und im theologiſchen Bewußtſein ſelbſt tritt nunmehr der Widerſtreit zwiſchen dem gläubigen und natürlichen Wiſſen hervor. Die Scholaſtik geht aus ihrem bisherigen rein dogmatiſchen, in einen kritiſchen Charakter über, und auch die Intelligenz durchläuft einen Läuterungsproceß, in welchem einerſeits der Glaube von ſeiner Verflechtung mit der Vernunft ſich loswindend zu jener erſten und unmittelbaren Geſtalt, die er im Bewußtſein der Gemeinde hat, zurückkehrt, und andrerſeits die ihrer inneren Berechtigung gewiſſe Vernunft, die Region des Glaubens verlaſſend, ſich ihrer urſprünglichen Heimath, der natürlichen Welt in friſcher Kraft zuwendet.

Das gediegene Resultat dieses im socialen und intellectuellen Leben sich gleichsehr vollbringenden kritischen Processes ist die Reformation, in welcher Hierarchie und Scholastik sich auflösen, das Mittelalter sich abschließt, und auf den Grundlagen der Kirchen- und Glaubensreinigung, der Selbständigkeit des Staatenlebens und der freien Bewegung der Vernunft im Reiche der realen Wirklichkeit sich eine neue Weltperiode gestaltet. Wir bezeichnen diese Periode herkömmlicherweise mit dem Ausdruck neuere Zeit, wollen sie aber dadurch nicht bloß vom Mittelalter, sondern eben so sehr von der neuesten Zeit, welcher unsre Gegenwart angehört, unterscheiden. Denn in der That ist die aus dem reformatorischen Proceß hervorgegangene zweite Periode der christlichen Geschichte gleichfalls bereits vollendet und abgeschlossen. Auch sie durchläuft drei Entwicklungsphasen, welche denen des Mittelalters genau entsprechen, obschon sie diesen dem Inhalte nach diametral entgegengesetzt sind. Wir wollen sie uns in einigen andeutenden Umrissen vergegenwärtigen.

Im Beginn der ersten Phase befinden sich auf socialem Boden Kirche und Staat, im intellectuellen Leben Glauben und Wissen als coordinirte, einander gegen-

ſeitig freilaſſende Potenzen neben einander. Aber die Energie der Entwicklung fällt nicht mehr wie in der erſten Periode in Kirche und Glauben, ſondern in Staat und Wiſſen. Die in der Reformation zum Daſein gelangte junge Kirche hat ſich alles weltlichen Glanzes entkleidet; ihre äußere Prunkloſigkeit ſoll ſie als das Reich, welches nicht von dieſer Welt iſt, erkennen laſſen, und es unmittelbar in die Erſcheinung herausſtellen, daß in ihr die ſtarre Differenz zwiſchen Klerus und Laienſchaft, worin lediglich jener das Subject, dieſe aber nur die Subſtanz der Kirche iſt, getilget ſei. Denn darin beſteht die weſentliche Wahrheit und die ſocial neugeſtaltende Kraft der Reformation, daß ſie die Ichheit der Kirche aus dem klerikaliſchen Organismus in die Gemeinde, und zwar in deren einzelne Mitglieder verſetzt, und ſo das Individuum zum Träger des kirchlichen Selbſtbewußtſeins macht. Völlig untergegangen iſt hiermit jener ökumeniſche Charakter, welcher der Kirche des Mittelalters von Haus aus ein ſo entſchiedenes Uebergewicht über das Staatsthum gab. Das gemeinſchaftbildende Band der vielen Subjecte kann jetzt nur in der Gemeinſamkeit ihres Bekenntniſſes liegen; dieſes iſt aber der Natur der Sache nach nicht überall daſſelbe, ſondern prägt ſich je nach der

größern oder geringeren Tiefe der Auffaſſung, je nach dem Feſthalten des einen oder andern Geſichtspunktes zur Vielheit beſonderer Bekenntniſſe aus. Die eine, allgemeine Kirche beſteht als ſolche nur noch in der Idee, oder exiſtirt wenigſtens nur als unſichtbare; ihre concrete Erſcheinung aber hat ſie in einer Mehrheit beſonderer Kirchen, und ſelbſt die im reformatoriſchen Proceß noch unbewältiget ſtehen gebliebene alte Kirche iſt ungeachtet ihres Anſpruchs auf Univerſalität thatſächlich doch nur als confeſſionelle Sonderkirche wirklich. Können nun auch die neugebildeten Kirchen ſich nicht als ein einiges univerſelles Subject darſtellen, ſo hat doch jede derſelben kraft ihres Begriffes die Tendenz, als ein ſpontan ſich bewegendes Geſammtich, und nicht bloß als ein unorganiſches Individuenaggregat aufzutreten. Geltend machen jedoch kann ſie dieſe Tendenz nur ſo weit, als ihre Mitglieder in bürgerlicher Gemeinſchaft ſtehen; die freie Regſamkeit der kirchlichen Gemeinde als collectiv perſönlicher Einheit wird daher von der ſtaatlichen Einheit des Landes ſo innerlich abhängig, wie äußerlich begränzt, und nur in einer Vielheit von Landeskirchen, in denen die kirchliche Freiheit ihrer Mitglieder nach ihrer bürgerlichen ſich abmißt, und der Ausdruck des kirchlichen Geſammtwillens dem

ſouveränen Staatswillen ſich unterordnen muß, gewinnt die reformatoriſche Kirche eine reale Exiſtenz.

Indem das kirchliche Leben ſich neugeſtaltet, ändert ſich auch das ſtaatliche. Es iſt daſſelbe in der Auflöſung der hierarchiſchen Macht ſeiner innern Kraft und ſeines abſoluten Rechts gewiß worden, und die Staaten haben ſich jetzt nicht mehr der Kirche gegenüber, ſonders nur gegen einander zu behaupten. Die Lebensaufgabe jedes einzelnen wird es nunmehr, durch Vermehrung materieller Macht ſeinen Beſtand zu ſichern, und durch Befeſtigung der ſtaatlichen Einheit auf Koſten des lockern und loſen Verbandes feudaler Gliederung innerlich zu erſtarken. Der im mittelalterlichen Lehenſtaat ſchon latent vorhandene abſolute Monarchismus tritt jetzt aus ſeiner Verhüllung hervor, und die Reformation ſelbſt fördert ſeine Erſcheinung. Denn je nach der Stellung des Landesherrn zur kirchlichen Bewegung, wird dieſe behindert oder unterſtützt, und ſo iſt er es jedenfalls, welcher, ſei es nun als Retter der alten, oder als Schützer der neuen Kirche, ein Gewicht erhält, das ſeine dynaſtiſche Macht ins Unberechenbare ſteigert. Da nun auch für jede bereits zur Conſiſtenz gelangte Landeskirche der Fortbeſtand der Territorialeinheit von höchſter Wichtigkeit iſt, weil ein

Beſitzwechſel ihre Exiſtenz in Frage ſtellt, ſo gewinnt im öffentlichen Intereſſe der Fürſt, als Darſteller und Erhalter der Einheit des Staates ein abſolutes Uebergewicht über die innere Gliederung deſſelben, und der politiſch ſcheinbar unverfängliche Grundſatz: cujus regio, ejus religio, enthält im Keime das ſpätere „l'état c'est moi" ſchon in ſich. Bei aller Prävalenz indeß, die der Staat über die Kirche erlangt, bleibt dieſe in ihm noch immer eine innere, mitbeſtimmende Macht. Denn nach den confeſſionellen Unterſchieden charakteriſiren ſich auch die Staaten; die Ausdrücke Katholiſch, Proteſtantiſch, Lutheriſch u. ſ. w. gewinnen nächſt ihrer kirchlichen auch eine politiſche Bedeutung, die Gemeinſchaft der Confeſſion wird zum verknüpfenden Bande unter den Staaten, motivirt Bündniſſe und Coalitionen, und die kirchliche Differenz wird das Vehikel politiſcher Conflicte. So zeigt denn die erſte Phaſe der neueren Zeit, als ob in ihr die erſte Entwicklungsperiode des Mittelalters wiedergekehrt wäre, einen neuen Formationsprozeß von Kirche und Staat, in welchem ſie ſich gegenſeitig anerkennen und mit einander in Wechſelwirkung ſtehen, ſo jedoch, daß die hegemoniſche Kraft der alten Kirche jetzt auf den Staat übergegangen iſt.

Im Leben der Intelligenz bietet ſich ein dieſem ſocialen Prozeß entſprechendes Phänomen dar. Gläubiges und natürliches Wiſſen haben einander zu ſelbſtändiger Regſamkeit entlaſſen. Die Theologie, vom Schriftwort als maaßgebendem Grunde des Glaubensinhaltes ausgehend, beginnt eine neue Entwicklung der Lehre, worin ſie, je nach ihrem beſonderen confeſſionellen Geſichtspunkt die Reſultate der alten Dogmenbildung theils bibliſch rechtfertiget, theils als ſchriftwidrig verwirft — eine Entwicklung, in welcher alle Zuckungen und Kämpfe der patriſtiſchen Zeit in Bezug auf Rechtgläubigkeit und Irrlehre wieder aufzuleben ſcheinen, wobei jedoch die heilige Schrift ſelbſt, in ihrem übernatürlichen Offenbarungscharakter aller Vernunftdiskuſſion entrückt, und eben deswegen der philoſophiſche Gedanke vom theologiſchen Gebiete entſchieden abgehalten wird. Es iſt indeß jetzt dem natürlichen Wiſſen auch gar nicht um Einfluß auf die Theologie zu thun. Die Vernunft, welche vom ſpirituellen Glaubensgebiete auf den Naturboden zurückgetreten iſt, giebt ſich in freiem, aus kirchlicher Bevormundung emancipirtem Intereſſe der ſinnlich manifeſten Welt der Dinge hin. Sie eröffnet ſich hiermit ein unermeßliches Gebiet des Erfahrens und Erkennens, und wie ſie ſchon in der abgelaufenen

Geſchichtsperiode ihre ſpeculative Energie ausgebildet hat, ſo entfaltet ſie dieſelbe auch raſch in einem philoſophiſchen Streben, unabhängig vom theologiſchen Bewußtſein und lediglich von ihrer eignen Kraft getragen ſich das Reich der göttlichen Idee innerhalb der natürlichen Welt zu erſchließen. So beginnt in dem durch ſeine eigne Geſchichtsarbeit verjüngten Geſchlecht der große, alle Erkenntnißgebiete umfaſſende wiſſenſchaftliche Entwicklungsprozeß, welcher ſich ununterbrochen bis in unſre Gegenwart hereinzieht. Unerachtet der ſtrengen Sonderung aber, in welcher das Weltwiſſen und das Glaubensbewußtſein ſich gegenübertreten, nehmen ſie in ihrer Stellung zu einander noch nicht den Charakter des Gegenſatzes an. Gern läßt ſich vielmehr das der Natur zugewandte Erkennen vom religiöſen ergänzen; ihm das Jenſeits anheimgebend, kann es ſich um ſo ungeſtörter des Dieſſeits bemächtigen, und ſelbſt die auf das Ueberſinnliche gerichtete ſpeculative Vernunft macht bloß ihre urſprüngliche Befähigung zur Gotteserkenntniß geltend, ohne dabei dem Werth und der Wahrheit der chriſtlichen Offenbarung irgend Abbruch thun zu wollen. Auf der andern Seite weiſt auch die Theologie die Einſichten, welche Natur- und Völkerkunde ihr bieten, nicht zurück; jeden-

falls ist der alte Pädagog der ersten christlichen Zeiten, die griechische und römische Litteratur, wieder zu vollem Einfluß gelangt, und der philologischen Gelehrsamkeit kann die auf Schriftauslegung gerichtete Theologie nicht entrathen. Wie demnach Staat und Kirche im socialen Leben, so befinden sich auch im intellectuellen Wissen und Glauben jetzt wieder, wiewohl unter Prävalenz des Wissens, in jenem Verhältniß gegenseitiger Bestätigung und Ergänzung, welche die erste Phase des Mittelalters charakterisirte.

Unaufhaltsam geht diese erste Entwicklungsstufe der neueren Zeit in die zweite über. Das in der Formation der Sonderkirchen mächtig emporgewachsene rein monarchische Princip hat sich vollständig und consequent durchgebildet, und die ganze, sonst vielfach vertheilt gewesene Staatssubjectivität ruht jetzt allein im Landesherrn. Die durch die Kirchentrennung veranlaßten Religionskriege haben schon während ihres Verlaufs einen rein politischen Charakter angenommen, und in dem lediglich auf Machtvermehrung gerichteten selbstischen Interesse der Fürsten sind die confessionellen Streitpunkte zu so gewichtloser Beiläufigkeit herabgesunken, daß in den Friedensschlüssen eigentlich niemand besiegt erscheint, als die Kirche selbst, deren völlige

Abhängigkeit vom Staate nunmehr entschieden ist. Die evangelischen Landeskirchen, deren Befugniß sich als Gesammtsubjecte zu erweisen in dem Uebergang des Kirchenregiments an die Krone erloschen ist, hören auf, ein öffentliches Leben zu führen, und selbst die katholische Kirche, obschon durch ihre Verfassung vor dem Untergang ihres Subjectscharakters geschützt, kann nur durch Connivenz, Proteste und die Schlangenwege der Klugheit, kurz durch die Waffen der Ohnmacht sich einen Grad von Selbständigkeit erhalten. Der Monarch aber tritt in Wahrheit als das alleinige Subject so des Staates wie der Kirche auf, und alle Prärogativen, aller Nimbus des mittelalterlichen Kirchenoberhauptes sind auf ihn übergegangen. Er herrscht aus göttlicher Vollmacht und nach göttlichem Rechte, er ist für sein Thun und Lassen nur Gott verantwortlich und kann nicht Unrecht thun, in ihm allein ruht der absolute Staatswille, der mittelst einer zweckmäßig gegliederten Beamtenschaft das Land in allen Richtungen durchströmend sich überall vollzieht — mit einem Wort, der Staat ist jetzt, was die Kirche im zweiten Stadium des Mittelalters wurde, Hierarchie. Die bürgerliche Gemeine bildet nur die politische Substanz; sie ist die Laienschaft, für welche ein aus göttlicher Macht-

vollkommenheit des abſoluten Subjects geheiligter Beamtenklerus die Wohlfahrt beſorgt, und dieſer Wohlfahrt wird die Gemeine, wie im Meßopfer der alten Kirche, ex opere operato theilhaft, aber der Kelch des öffentlichen Lebens bleibt ihr entzogen. Die Kirche, von dieſer politiſchen Hierarchie unterjocht und zur liturgiſchen Anſtalt für die Localgemeinden herabgedrückt, iſt keine ſociale Macht mehr; mit der Freiheit, ſich als das Geſammtbewußtſein ihrer Mitglieder auszuſprechen, hat ſie auch ihre gemeinſchaftbildende Kraft verloren. Das Individuum allein bleibt nur noch der vereinzelte, lediglich auf ſich beſchränkte Träger des religiöſen Bewußtſeins, und Phänomene, wie die Gründung der herrnhutiſchen Brüdergemeinde, oder wie der Pietismus der Spener'ſchen Zeit, welcher dem kirchlichen Leben wenigſtens innerhalb der engen Grenzen der Familienſphäre eine Zuflucht zu bereiten ſucht, zeigen ebenſo ſehr die Sehnſucht nach lebendiger religiöſer Gemeinſchaft, als ſie die Unfähigkeit der Landeskirchen, eine ſolche in ſich darzuſtellen, offenbaren.

Den das zweite Stadium ſocialer Entwicklung der neueren Zeit begleitenden intellectuellen Proceß haben wir in den früheren Vorträgen ausführlich genug beſprochen, um uns hier mit einer kurzen Andeutung

ſeines weſentlichen Inhalts begnügen zu können. In dem mit kühner Conſequenz raſtlos fortſchreitenden Weltwiſſen bewährt ſich die Vernunft innerhalb ihrer Naturſphäre immer entſchiedener als ſelbſtgenugſam für die Erkenntniß des Göttlichen. Sie hört auf, den Offenbarungsglauben als ein ihr coordinirtes Berechtigtes neben ſich gelten zu laſſen; ſie legt ihren Maßſtab an denſelben, und ſo wird ihr ſein ſich als übervernünftig gebender Inhalt zum vernunftwidrigen, mithin nichtigen. Wie in der Scholaſtik der Glaube die Vernunft in ſich hineinzog und der Natur entfremdete, ſo zieht in der neueren Speculation die Vernunft den Glauben in ſich hinein, und entfremdet ihn der Offenbarung, indem ſie ſelbſt ihm ſeinen Inhalt in einer natürlichen Theologie beſtimmt, welcher alle poſitive Theologie ſich zu unterwerfen hat. Wohl widerſetzt ſich dieſe letztere einem ſolchen Anſinnen, und es kommt zum Kampf zwiſchen ihr und der Philoſophie, in welchem ſie ſogar die Staatsmacht gegen einzelne Philoſophen zu Hülfe ruft; aber eben dieſer Kampf offenbart nur die Uebermacht, welche der philoſophirende Geiſt des Zeitalters über deſſen theologiſches Bewußtſein hat. Bald ſehen wir daher die Theologie, ſoweit ſie nicht auf alle Wiſſenſchaftlichkeit verzichten will, ſich

den Bestimmungen des philosophischen Gedankens fügen, und nunmehr ist jenes mittelalterliche Verhältniß, worin die Philosophie die Magd der Theologie war, völlig umgekehrt: die Philosophie ist zur Herrin der Theologie erhoben — eine Gestalt des intellectuellen Lebens, welche der des socialen genau entspricht; denn das Verhältniß von Kirche und Staat in der politischen Hierarchie ist gleichfalls die reine Umkehr des in der kirchlichen Hierarchie des Mittelalters dagewesenen.

Aber wie die mittlere, so empfängt auch die neuere Zeit in dem völlig herausgelebten Resultat des zweiten Entwicklungsstadiums den unmittelbaren Impuls zu einer dritten, ihrem ganzen Inhalte nach kritischen Phase, in welcher der richtende Geist der Geschichte, seiner ihm unangemessenen socialen und intellectuellen Gestalt gegenübertretend, in einer allgewaltig sich anfachenden Bewegung die fest und starr gewordenen Formen der historischen Wirklichkeit in Fluß bringt und einer Krise unterwirft, welche die Katharsis des Geschichtslebens und in Folge derselben eine neue Weltzeit herbeiführt.

Hatte sich in dem zur Herrschaft gelangten Particularismus der neueren Zeit jener ökumenische Charakter des mittelalterlichen Geistes völlig verloren, war die

Gesellschaft in ihrer bürgerlichen Existenz nur zu einer trägen, lediglich von der Bewegkraft des Monarchen mittelst eines Regierungsräderwerks gelenkten Masse herabgesetzt, war sie außerdem auch noch im Erlöschen der socialen Kraft der Kirche selbst des religiösen Gesammtbewußtseins verlustig worden, so waren dagegen eben hierdurch auch die allein auf sich selbst angewiesenen Individualgeister um so mehr zu innerer Regsamkeit entbunden. Herausgedrängt aus allem politischen und kirchlichen Interesse, von keinem concret ausgeprägten Gemeingeist mehr getragen, vermögen die Einzelsubjecte in weiteren Kreisen nur noch durch das geistige Band des Gedankenverkehrs mit einander zusammenzuhängen. Die Litteratur wird zur gemeinschaftbildenden Weltmacht; sie erzeugt die von keinen Schranken staatlicher, oder selbst volksthümlicher Besonderung sich einschließen lassende, schlechthin universelle Weltbildung, und so gestaltet sich in Mitten der atomistischen Zersplitterung der Gesellschaft die wahrhaft ökumenische Gemeinde der Gebildeten, in welcher jeder Einzelne die freie Macht des universellen Geistes an sich ausdrückend des organischen Zusammenhanges mit einer politischen oder religiösen Gesammtheit gar nicht mehr bedarf, und sich eben nur als Weltbürger weiß und wissen will.

Dafür, daß der hierarchiſche Staat ſeinen Bürgern die politiſche Perſönlichkeit entzogen hat, rächen ſich dieſe jetzt in ihrer Weltbürgerlichkeit durch politiſchen Indifferentismus, und ſehen in dem Staatsgetriebe nichts als eine ſie von Außen umgebende zähe Naturgewalt, durch deren nicht abzulehnende, freilich oft unbequeme Einwirkungen man ſich im Genuſſe ſeiner inneren, ideellen Freiheit nicht ſtören laſſen müſſe. — Aber an den hierarchiſchen Staat ſelbſt kommt endlich die Erfahrung ſeiner eignen Unnatur und die Ernte des ungeheuren Irrthums, den todten Mechanismus an die Stelle lebendiger Organiſation geſetzt, und in der völligen Identificirung des Staatswillen mit einem ſouveränen Einzelwillen die ſubjective Willkühr mit Allmacht bekleidet zu haben. Gerade in jenem Lande, deſſen Monarchen zuerſt und zumeiſt dem verlockenden Spruch der Muhme Schlange: „eritis sicut Deus“ gelauſcht haben, wird auch zuerſt dem Herrſcher bei ſeiner Gottähnlichkeit bange. Die Noth der ſtockenden Regiermaſchine drängt dazu, den Beiſtand der Staatsſubſtanz aufzurufen und ſie für dieſen beſondern Zweck zeitweilig mit der alten, längſt verſchollenen Perſönlichkeit zu betrauen. Aber ſtatt der gläubig vertrauenden Subſtanz erſcheint die Gemeine der Bildung, mit ihrer

ideellen Freiheit, mit ihrem völlig gereiften Bewußtsein des allgemeinen Rechtes der Menschheit und mit dem Entschluß, die ihr zurückgegebene Subjectheit als unveräußerliches Palladium festzuhalten, und ihre politische Gemeinschaft zum realen Ausdruck ihrer innerlich bereits errungenen Freiheit zu machen. Unwiderstehlich und in der erbarmungslosen Consequenz eines entfesselten Naturelements entwickelt sich die allgewaltige Gährung, in welcher der alte Staat zusammenbricht. Von der französischen Revolution geht der reformatorische Prozeß des staatlichen Lebens aus und verbreitet sich unaufhaltsam über Europa. Zwar tritt er in der Gestalt vieljährigen Krieges auf; aber eben der Kampf selbst ist es, der die innere Kraftlosigkeit des verlebten hierarchischen Staatswesens zu Tage legt. Napoleons Siege offenbaren nicht den Triumph des Genius über die materielle Macht, sondern den leichten, ja unvermeidlichen Erfolg lebendiger Kraft über die Ohnmacht eines traditionellen Mechanismus; sonst hätte nicht die ganze Existenz eines großen Staates von dem Ausgang einer einzigen Schlacht abhängen können. In solcher Selbstwiderlegung des alten Staatsprincips bezeichnet sich indeß nur die negative, der Vergangenheit zugewandte Seite der europäischen Krisis; ihr posi-

tiver, die Zukunft in ſich tragender Effect aber iſt der Schmerz über das öffentliche Unglück, welcher alle Weltbürgerlichkeit mit ihrer politiſchen Indifferenz in dem mächtig erwachenden nationalen Selbſtgefühl zunichte macht, iſt ferner die in allen Schichten der Geſellſchaft ſich anfachende Sehnſucht nach ſtaatlicher Selbſtändigkeit und die alle Geſinnung immer tiefer durchdringende, fortan unverlierbare Einſicht, daß das Leben und der Fortbeſtand der Staaten nicht auf der diplomatiſchen Weisheit der Kabinette, ſondern auf der freien, ſittlichen Selbſtthat der Völker beruhe. Napoleons Miſſion iſt es, den Funken dieſer Selbſtthat aus den im mechaniſchen Staatsthum erſtarrten Völkerherzen herauszuſchlagen; der Funke wird zur Flamme, die den Dränger ſelbſt verzehrt — die neue Zeit iſt geboren.

Mit derſelben inneren Nothwendigkeit, welche im Mittelalter aus der kirchlichen Hierarchie die Kirchenreformation hervortrieb, ging in der neueren Zeit aus der ſtaatlichen Hierarchie die politiſche Reformation hervor, und wie die erſtere den Staat befreite, ſo ward in der letzteren das kirchliche Bewußtſein nach langer, gänzlichem Erlöſchen ſich nähernder Verdumpfung zu neuer lebendiger Regſamkeit entbunden. Mit der kosmopolitiſchen Bildung verſchwand nächſt dem politiſchen auch

der dieſelbe nicht minder characteriſirende kirchliche Indifferentismus, und in der zum Daſein gelangenden neuen Zeit ſehen wir daher bald nicht nur das chriſtlich religiöſe Intereſſe ein Ferment neu ſich geſtaltender Weltanſicht werden, ſondern auch den Trieb nach kirchlicher Gemeinſamkeit ſich der Gemüther bemächtigen. Die confeſſionellen Unterſchiede, früher in der negativen Toleranz der Gleichgültigkeit zu Nullitäten herabgeſetzt, fangen wieder an als Geiſter in der Geſellſchaft zu wirken. Die katholiſche Kirche, in ihrem durch alle Stürme der Zeitbewegung bewahrten Subjectcharakter, beginnt gar bald ſich als öffentliche Macht zu fühlen und zu bekunden; die reformatoriſchen Landeskirchen können freilich nicht die gleiche Energie entwickeln, weil ſie frühzeitig ſchon ihre Geſammtperſönlichkeit an den Staat verloren haben, aber das Streben wenigſtens, dieſe Perſönlichkeit wieder zu gewinnen, macht ſich in ihnen geltend, und die Feſtſtellung des Verhältniſſes der Kirche zum Staat wird zum Problem des öffentlichen Lebens. — So iſt es denn evident, daß die Geſchichtsperiode, in welcher wir uns befinden, auf principiellen Grundlagen ruht, durch die ſie eben ſo ſcharf von der neueren Zeit, als dieſe vom Mittelalter geſchieden iſt, und daß unſre Gegenwart bereits einer

neuen Weltzeit — der dritten im christlichen Geschichtsleben — angehört.

Es bleibt uns jetzt noch die eben besprochene große Uebergangsperiode auch von Seiten des intellectuellen Lebens zu betrachten. Die in Carteſius begonnene, in Spinoza und Leibnitz durchgeführte Entwicklung der neueren Philoſophie hatte kraft des von ihr eingenommenen Naturſtandpunktes den Geiſt nur als Subſtanz zu beſtimmen vermocht, und eben hiermit die weſentliche Freiheit, die abſolute Subjectheit deſſelben in den Begriff einer ewigen Naturnothwendigkeit verſchwinden laſſen. Das folgerichtige Reſultat dieſer ſpeculativen Richtung war das Wolff'ſche Syſtem, ein abſtrakt metaphyſiſcher Determinismus, der, ſich gleichgültig verhaltend gegen jede lebendige Entwicklung, den Reichthum ſich ſondernder Gedanken mit dem einförmigen Mechanismus mathematiſcher Demonſtrationen umſpann, und alle productive Regſamkeit im Reiche des Erkennens durch die Formel hemmte und unterdrückte. Es war hiermit eine Scholaſtik ins Daſein getreten, welche in ihrer Bewältigung der ſpeculativen Freiheit durch abſtrakten Formalismus ein entſprechendes Seitenſtück zu der gleichzeitig herrſchenden Mechanik der Staatshierarchie bildete. Eben deswegen traten aber auch im

Gebiete der Intelligenz Folgen ein, welche denen in der ſocialen Sphäre analog waren. Auch im Erkennen entfremdete ſich die Subjectivität dem Syſtem, in welchem ſie keine Anerkennung fand; die ſpeculative Idee verlor ihre die Individuen über ihre Einzelheit erhebende, die Willkühr des Meinens bändigende Kraft; man begann der Nothwendigkeit einer todten Syſtematik ſeine lebendige Meinungsfreiheit, der Leere abſtrakt univerſeller Begriffe die concrete Fülle der Dinge entgegenzuſtellen, und ſeinen Sinnen, ſeinem geſunden Menſchenverſtande mehr zu vertrauen als den künſtlichen Beweisformeln der Schulphiloſophie. Wie im ſocialen Leben ſo uſurpirte auch im intellectuellen der Einzelne den Charakter des allgemeinen Geiſtes, und geſtaltete ſich ſeine ſubjective Weltanſicht, in welcher er ſelbſt mit ſeinem ſinnlich eudämoniſtiſchen Intereſſe Mittelpunkt und Maaß der Wahrheit war; daher denn auch jene Gemeinde der Bildung, die wir bereits als Product des unlebendigen Staatsthums aufgezeigt haben, ihr Daſein eben ſo ſehr der Flucht vor einer entgeiſteten Metaphyſik verdankte, und ſich nicht nur durch politiſchen und religiöſen Indifferentismus, ſondern auch durch Skepſis hinſichtlich der höchſten Vernunftideen charakteriſirte.

Eben hiermit war jedoch auch für das Leben der Intelligenz die Zeit der Selbſtkritik gekommen, und das nämliche Decennium, in welchem die politiſche Reformation ihren Anfang nimmt, manifeſtirt auch im Auftreten der Kantiſchen Vernunftkritik den Beginn einer intellectuellen Reformation. In ihr, wie wir dieß bereits ausführlicher nachgewieſen haben, befreit zuvörderſt die Intelligenz ihre Subjectheit von den Feſſeln des Subſtanzialbegriffs; raſch und kühn bemächtiget ſie ſich dann der abſoluten, weſentlich freien Subjectsidee, und nachdem ſie dieſelbe durch den harten Kampf mit dem alten Princip der weſentlich nothwendigen Subſtanz hindurchgeführt, wird ſie derſelben als des ewigen Grundes aller Wahrheit und als des ewigen Zweckes aller Wirklichkeit gewiß. Eben hiermit hat ſie aber den Naturſtandpunkt, auf welchem ſie ſich während des Verlaufs der neueren Zeit bewegte, völlig überwunden, und indem ſie ſich nunmehr von der freien Geſchichtsidee aus eine tiefere, ja die allein wahre Weltverſtändniß erſchließt, hat ſich auch im intellectuellen Leben, wie in dem der Geſellſchaft, die Geburt einer neuen Weltzeit vollendet.

So ſind wir denn in unſrer Darſtellung zur gegenwärtigen Zeit gelangt. Allem Mitgetheilten zufolge

dürfen wir als das Resultat des ganzen von uns betrachteten weltgeschichtlichen Processes das über sein bloß substanzielles Dasein schlechthin siegreich gewordene freie Weltsubject, die ausgeborene Ichheit der Geschichte aussprechen. Dieses Resultat ist schon vorhanden; es bildet die feste unwidersprechlich gewisse Grundlage der Gegenwart, und ist die Wurzel, aus welcher die wahre Wirklichkeit unsrer Zeit in Wissenschaft und Leben kräftig emporwächst. Die Gesellschaft ist bereits aus ihrer früheren Substanzialität in den Subjectscharakter übergetreten; die Intelligenz hat bereits den entfreienden Gedanken der Weltsubstanz durch die Idee des Weltich überwunden. Staat und Kirche, Philosophie und Religion haben sich schon als sich gegenseitig anerkennende, aber von einander freigelassene Mächte gesondert. Alles dieses soll nicht etwa erst werden, sondern ist dem Wesen nach schon da; die gegenwärtige Zeit steht gar nicht mehr in den Geburtswehen eines neuen Principes, sondern in der Aufgabe, ihren innerlich bereits errungenen Besitz, in die gegenständliche Wirklichkeit herauszuarbeiten, und ihre Ichheit, zu welcher der Geist der Geschichte durch die Zucht mächtiger Geschicke, durch die tiefe Arbeit des schaffenden Gedanken sie erhoben hat, in objectiver That zu

bewähren. Jede der beiden abgelaufenen Weltzeiten mußte, wie wir geſehen haben, mit einer Entwicklungsphaſe beginnen, in welcher ſie einen von der Geſchichte ſelbſt überkommenen großen Inhalt in die Erſcheinung herausgeſtaltete; eben ſo muß auch die zur Exiſtenz gelangte dritte Weltzeit zuvörderſt eine ſolche Formationsphaſe durchlaufen, und in ihr leben wir. Unſre Zeit iſt eben deswegen keine innerlich beruhigte, ſondern eine tiefbewegte, ringende. Der neue Geiſt ſtrebt nach einem ihm gemäßen organiſchen Leibe, aber mancherlei ſich zähe feſthaltende Reminiscenzen der vergangenen Geſchichtsperiode auf der einen, und eine bornirte ideenloſe Skepſis auf der andern Seite behindern ihn. Wohl überwindet er alle dieſe Hemmniſſe, denn ihm wohnt die ſiegreiche Kraft der Wahrheit ein, aber er muß ſich den Sieg doch erſt erkämpfen. Werfen wir in dieſer Beziehung einen Blick auf unſre Gegenwart.

Wie in der Reformation des ſechszehnten Jahrhunderts die alte Kirche nicht unterging, ſo hat auch in der politiſchen Reformation der neueren Zeit der alte Staat ſeine Exiſtenz gerettet, und bald nach abgewehrtem Umſturz erſchienen ihm die ungeheuren Schickſale, die er ſelbſt erfahren, wie ein ſchwerer Traum, aus welchem er glücklich zu ſeiner ganzen ehemaligen Wirklich-

keit erwacht zu ſein meinte. Doch während er auf Congreſſen ſein tridentiniſches Concil hielt, und ſein Damnamus über den neuen Zeitgeiſt ausſprach, begann das reformatoriſche Staatsthum ſeine ſymboliſchen Bücher zu verfaſſen, und zwar auf dem feſten Fundament der beiden großen Ueberzeugungen: nicht der Beamtenclerus, ſondern die bürgerliche Gemeine ſei der Staat, und nicht die Tradition, ſondern die heilige Schrift der lebendigen Geſchichte müſſe der alleinige Quell der politiſchen Glaubenslehre ſein. Und in dieſer noch immer fortdauernden Verfaſſungsarbeit ſind viele politiſche Organismen bereits zur Wirklichkeit gelangt, die ſich zwar wie die natürlichen theils nach dem Grade der Vollkommenheit ihrer Organiſation, theils nach dem Unterſchiede gereifteren oder noch embryoniſchen Daſeins von einander ſondern, aber kraft ihrer inneren Lebendigkeit ſämmtlich entwicklungsfähig ſind, und geſchützt vor Erſtarrung in mechaniſchem Formalismus den Keim und die Gewißheit höherer Ausbildung ſchon in ſich tragen. Jedenfalls iſt das alte opus operatum der Volksbeglückung mit ſeiner bekannten Deviſe: „Alles für das Volk, Nichts durch das Volk" in den Staaten der Reformation verſchwunden; die Gemeinden haben den Kelch zurücker-

halten, und feiern die große Communion, in welcher alle Bürger, getränkt durch das Lebensblut des staatlichen Gesammtbewußtseins, ein einiger geistiger Leib werden. Diesen Geist vermag der alte Staat nicht zu dämpfen, ja er kann dessen Einfluß nicht einmal von sich selbst abhalten. Wie die katholische Kirche das heterodoxe Copernicanische System vergeblich zu unterdrücken versuchte, so nützt es auch dem hierarchischen Staate nichts, wenn er an dem alten Dogma, daß die Regierungssonne um die ruhende Staatsmasse sich bewege, festhaltend, die Lehre von der Selbstbewegung der Staatsgemeine für verdammenswerthe Ketzerei erklärt; wie viele Galilei er auch in Fesseln schlägt, das grollende „E pur si muove" tönt ihm dennoch von allen Seiten entgegen, und die Geschichte sorgt dafür, daß er es vernehme.

Was das kirchliche Leben unsrer Gegenwart betrifft, so hat dasselbe sich zwar noch zu keinen so positiven Resultaten emporgearbeitet als das staatliche, aber schon das immer kräftiger hervortretende Ringen nach einer seiner Idee entsprechenden Gestalt muß, in wie trüben und schwankenden Erscheinungen es sich auch bekundet, als etwas Hoffnungsreiches begrüßt werden. Gewiß ist es jedenfalls, daß die öffentliche Meinung Europa's

über nichts ſo einig und einverſtanden iſt, als darüber, daß die Kirche vom Staat unabhängig ſein müſſe. In dieſer Beziehung ſind auch die ſich jetzt vielfach conſtituirenden freien proteſtantiſchen Gemeinden eine bedeutſame Erſcheinung. Wir haben dieſelben rückſichtlich ihres theologiſchen Urſprungs bereits früher beſprochen. Von dieſer Seite betrachtet ſind ſie in der That nichts als der letzte, dürftige Ausläufer eines verlebten theologiſchen Standpunktes, und man kann die kleinen, improviſirten Symbölchen derſelben, mit ihren fadenſcheinigen Läppchen des längſt begrabenen Kantianismus, mit ihren vielen Schräubchen und Sicherheitsventilchen nur beklagen, mitunter freilich auch belächeln. Es haben jedoch dieſe Gemeinden ihr Entſtehungsmotiv nicht lediglich an der matten Verſtändelei des Rationalismus, ſondern zugleich an dem drängenden Triebe des kirchlichen Bewußtſeins nach freier, vom Staate unabhängiger Selbſtbewegung. Dieſer Trieb, der in Wahrheit der evangeliſchen Geſammtkirche angehört, giebt ihnen eine, wenn auch nur prekäre Bedeutung. Durch ihn hängen ſie, obſchon vermöge ihrer Geiſtes-Armuth ohne Kraft zu dauerndem Fortbeſtande, mit dem Leben der Landeskirche zuſammen, und ſind darum noch einer großen Exten-

ſion fähig, die muthmaßlich auch nicht ausbleiben dürfte. Eben hierin bereitet ſich aber die einzig mögliche Remedur für den dermaligen, ſicherlich höchſt unerfreulichen Zuſtand unſres evangeliſchen Kirchenthums vor. Offenbar nämlich kann nur die Landeskirche ſelbſt in erſter und letzter Inſtanz darüber entſcheiden, ob zwiſchen ihr und den freien Gemeinden diejenige Glaubensgemeinſchaft beſtehe, die der kirchliche Verband erfordert. Man wird dies erkennen, und hoffentlich bald wird eine aus völlig freier Gemeindewahl hervorgehende, ſomit über ihren rein kirchlichen Urſprung auch nicht einen Schatten von Zweifel zulaſſende Landesſynode dieſe Entſcheidung ausſprechen. Wie dieſelbe ausfallen wird, läßt ſich mit Sicherheit vorausſehen. Auch dem Kleingläubigſten muß es einleuchten, daß eine weit ausgedehnte evangeliſche Landesgemeinde, in welche das bibliſche Chriſtenthum ſeine Wurzeln ſchon ſo tief eingeſenkt hat, und die ſo viele, theologiſch und ſpeculativ entwickelte Elemente einer höheren Erkenntniß der Glaubenswahrheiten in ſich trägt, niemals zu einer ſolchen Entleerung des Bewußtſeins von allem eigenthümlich chriſtlichen Inhalt herabſinken könne, um jene Gemeinden als mit ihr einerlei Geiſtes ſeiend anzuerkennen. Umgekehrt läßt ſich vielmehr erwarten, daß

die freien Gemeinden, welche das Forum des ſtaatlichen Kirchenregiments verwerfen, ſich dem Ausſpruch einer ſolchen Synode fügen, und in Folge deſſen ſich auflöſen werden. Sollte dieſes aber auch nicht geſchehen, ſo wird damit doch jedenfalls etwas viel Wichtigeres erreicht ſein; die Landeskirche wird ſich als concretes Subject bewährt haben, und ſich eben hiermit ihrer ſtaatsrechtlichen Anerkennung als autonomiſchen Geſammtichs entgegenführen.

Das wiſſenſchaftliche Leben unſrer Zeit haben wir ſchon in der vorigen Vorleſung rückſichtlich des daſſelbe bewegenden neuen Geiſtes beſprochen. Auch da hat ſich gezeigt, daß es ſich gegenwärtig gar nicht mehr von der Production einer neuen Idee, ſondern nur von der Ausbildung der ſchon producirten zum organiſch gegliederten Syſtem und von deſſen Durchführung in den beſondern Wiſſensgebieten handelt. Die Geſchichtsidee iſt bereits als das ſeiner ſelbſt gewiſſe Princip alles höheren Erkennens wirkſam, und hat ſchon die beiden gleich nothwendigen Geiſtesregionen des Wiſſens und des Glaubens ebenſo auseinander treten laſſen, wie im Bewußtſein der Geſellſchaft ſich Staat und Kirche als gleich weſentliche ſociale Mächte geſondert haben. Nicht minder als der geſellſchaftliche, iſt auch der wiſſenſchaft-

liche Streit der Zeit ein ſucceſſives Ueberwinden der Hemmungen, welche die Reminiscenz älterer, lebensunfähiger Gedankenformationen der lebendigen Wahrheit des Zeitgeiſtes entgegenwirft, und auch die Intelligenz unſrer Gegenwart zeigt ſich in jenen Formationsproceß vertieft, welcher ſtets die erſte Phaſe einer begonnenen neuen Weltzeit charakteriſirt.

Es hat jedoch das erſte Entwicklungsſtadium einer jeden großen Geſchichtsperiode ſeinen ganzen Inhalt nicht bloß an der Ausbildung und Geſtaltung des in ihm zur Geburt gelangten neuen Principes; es trägt außerdem auch die noch verhüllten Keime der Zukunft in ſich, und enthält die Ausſaat deſſen, was im zweiten Stadium zur vollen Blüthe ſich entwickelt. Auch von unſrer Zeit müſſen wir darum ſagen: was ſie durch den Gang der Weltgeſchichte ſelbſt als ihre innere Wahrheit, als ihr unantaſtbares Recht empfangen, das lebt ſie ſelbſt trotz aller Hemmniſſe in die erſcheinende Wirklichkeit heraus; was ſich in ihr aber erſt erſchafft, erſcheint noch nicht, iſt ihr eſoteriſches Sein. Mit der Frage darnach treten wir vor unſre eigne Zukunft, und es könnte darum die Frage ſelbſt vorwitzig ſcheinen, wenn wir uns nicht erinnerten, daß ja eben darin das ausſchließlich eigenthümliche der neuen

Zeit beſteht, ihre Zukunft ſelbſtbewußt herbeizuführen, und die Idee derſelben im Gedanken zu erfaſſen, ehe ſie zur Willensmacht, zum praktiſchen Soll wird. Die Zeit ſelbſt kann alſo jene Frage nicht abweiſen, ſie ſelbſt fordert vom Geiſte der Wiſſenſchaft die Beantwortung derſelben, und wir ſehen ein, wie Noth es thut, daß wiſſenſchaftliche Männer ſich nicht in den praktiſchen Organiſationsproceß der Gegenwart, der viele tauſend geſchickte Organe in der Geſellſchaft hat, ſo ſehr verſenken, daß ſie darum das theoriſche Leben in der Idee hintanſetzen.

Durch das Bewußtſein, welches wir von dem Entwicklungsproceß der chriſtlichen Geſchichte erlangt haben, erkennen wir zunächſt, was die Zukunft nicht enthalten kann. Es kann nämlich nicht mehr geſchehen, daß die Kirche den Staat, der Glaube das Wiſſen überwältige; es kann eben ſo wenig geſchehen, daß der Staat die Kirche, das Wiſſen den Glauben hinwegzehre. Alles dieß hat ſich in der geſchichtlichen Vergangenheit zu vollbringen verſucht; aber die Verſuche ſelbſt, obſchon die Bewegkräfe eines viele Jahrhunderte durchſchreitenden mächtigen Geſchichtslebens, hatten doch nur die Bedeutung, die Wahrheit zur Gewißheit zu erheben, daß Kirche und Staat, Glauben und Wiſ-

ſen für einander unüberwindliche Mächte ſind, deren keine verſchwinden, keine in der andern aufgehen wird. Es iſt dieß freilich nur eine negative Einſicht, aber wir vermögen durch ſie doch viele unreife und oberflächliche Parteianſichten als durch die große Lehre der Weltgeſchichte bereits widerlegt aufzuzeigen. Und dieſe Einſicht beruht nicht auf einer bloß äußerlichen Zuſammenſtellung hiſtoriſcher Thatſachen, ſondern auf der geſchichtsphiloſophiſchen Idee, kraft welcher wir die ſich vollſtändig durchführende Reflexion des Gottmenſchen im menſchlichen Geſchlecht als die immanente Aufgabe der chriſtlichen Geſchichte erfaßten. Nur von dieſer Idee aus erſchloß ſich uns die Verſtändniß des bisherigen Geſchichtsverlaufs in ſeiner inneren Conſequenz und in der Symmetrie ſeiner Architektonik; nur durch ſie erkannten wir es als ein Nothwendiges, daß das Bewußtſein des Göttlichen und Menſchlichen unmittelbar in den beiden Doppelgeſtalten der Kirche und des Staates, des Glaubens und des Wiſſens auftrat: daß dann dieſe Geſtalten in der Form der Entgegenſetzung und des Kampfes ſich gegenſeitig an einander als die gleich weſentlichen geſchichtlichen Lebensmächte bewährten, und ſo jede derſelben es an ſich ſelbſt darlegen mußte, daß ſie in der Tendenz, für ſich allein die Ge-

ſchichtswirklichkeit zu conſtituiren, ihre Wahrheit einbüßt und zum unlebendigen Abſtractum herabſinkt. Wie uns aber die Idee die bereits vollbrachte Geſchichtsarbeit in ihrer tiefen Zweckmäßigkeit erklärt, ſo eröffnet ſie uns auch den Blick in die Zukunft; und es iſt die edelſte, erhebendſte Aufgabe der ſich ausführenden Philoſophie der Geſchichte, ein lebendiges Bild der Zukunft zu entwerfen, und nicht bloß was geſchehen ſoll, ſondern eine Prophetie deſſen, was kraft der ſich unaufhaltſam verwirklichenden Geſchichtsidee ſicherlich geſchehen wird auszuſprechen. Wir dürfen hier, wie bereits früher bemerkt wurde, der noch in ihrer Selbſtproduktion begriffenen Philoſophie der Geſchichte nicht vorgreifen; was aber unſer Rückblick in die Vergangenheit uns unmittelbar über die Zukunft offenbart, darf nicht unausgeſprochen bleiben. Wir müſſen nämlich poſtuliren, daß die Geiſtesgeſtalten der Kirche und des Staates, des Glaubens und des Wiſſens, nachdem ſie ihre Unterſchiedenheit herausgelebt haben, ihre weſentliche Einheit manifeſtiren müſſen, und daß eben dieſe Manifeſtation die Aufgabe der bereits begonnenen dritten chriſtlichen Weltzeit, mithin die Zukunft iſt, welcher der Geiſt unſrer Gegenwort ſich unmittelbar entgegenführt. Die Geſchichtsidee ſelbſt fordert, daß

jene Geſtalten, ohne in einander zu verfließen, ſich doch gegenſeitig enthalten, daß jede derſelbe in ihrem Inſich-ſein zugleich die ihr correlate andre beſitze. Wie im Bewußtſein Chriſti der Sohn Gottes und des Menſchen Sohn ſich unterſchieden und doch in einander waren, ſo müſſen in der chriſtlichen Geſchichte das Reich Gottes und des Menſchen Reich ihre Sonderung behauptend ſich gegenſeitig in ſich tragen. Kirche und Staat ſollen daher zwar unabhängig von einander beſtehen, aber darum nicht außer einander ſein; der Glaube und die Wiſſenſchaft ſollen ſich frei laſſen, aber ſich doch nicht äußerlich zu einander verhalten. Es ſoll vielmehr der Staat die Kirche und dieſe jenen, die Wiſſenſchaft den Glauben und dieſer jene in ſich reflectiren.

Der Staat, welcher die Kirche in ſich reflectirt, iſt die conſtitutionelle Monarchie. Denn in dieſer verhält ſich die bürgerliche Gemeinde, gleich der der Stiftung Chriſti entſprechenden kirchlichen, als ein geiſtiger Leib, beſtehend aus lauter lebendigen Gliedern, deren jedes den Geiſt des Ganzen in ſich trägt, und in freier Selbſtbewegung das Wachsthum des Ganzen vollbringen hilft. In der conſtitutionellen Monarchie herrſcht nicht das Sinaitiſche „Du ſollſt", nicht das Gebot in Satzungen geſtellt, ſondern das königliche Geſetz der

Freiheit, die Macht der Gesinnung, die sittliche Hingebung des Einzelnen an das Allgemeine; in ihr waltet der freie christliche Gehorsam um des Gewissens willen; in ihr offenbaren Fürst und Volk im Verhalten zu einander jenes wechselseitige Sichgeben und Sichempfangen, in welchem die ächte, die göttliche Liebe ihre Wirklichkeit hat. Der constitutionell monarchische Staat ist in Wahrheit der christliche; der absolutistische soll sich nicht so nennen; denn in ihm herrscht nur das Gebot, waltet nur der unfreie Gehorsam aus Noth, ersetzt der Zwang die Gesinnung, und weil die Furcht in ihm regiert, kann die Liebe nicht wirklich werden; wie nach dem Wort des Apostels Furcht nicht in der Liebe ist, so ist auch Liebe nicht in der Furcht.

Die den Staat in sich reflectirende Kirche ist die frei constituirte Landeskirche, in welcher nicht, wie dieß bei der römischen Kirche noch stattfindet, das kirchliche Subject und das staatliche völlig außer einander fallen, sondern eine und dieselbe Gemeine sich gleichsehr als kirchliches und als politisches Gesammtich weiß, und, weil sie als Kirche keinen weitern Umfang hat denn als Staat, in ihrer spontanen Bewegung nach beiden Charakteren sich nicht selbst behindert, auch hierbei in völliger Uebereinstimmung mit sich selbst bleibt, indem

ſie der chriſtlichen Idee gemäß dieſelbe ſittliche Befreiung, die ſie in ihrem ſtaatlichen Bewußtſein als menſchliche Selbſtthat faßt, in ihrem kirchlichen als erlöſende Gottesthat anerkennt.

Wiſſenſchaft und Glaube reflectiren ſich in einander, indem die denkende Vernunft von der ſpeculativen Idee aus in ſtreng wiſſenſchaftlicher Entwicklung zur freien Affirmation des Glaubensinhaltes gelangt, und der Glaube von der principiellen Thatſache des Chriſtenthums aus kraft theologiſcher Vertiefung in dieſelbe zur Anerkenntniß der ſpeculativen Idee ſich fortbewegt.

RAC 2003811

Inhalt.

Erſte Vorleſung. Ueber die hodegetiſche Aufgabe überhaupt und ihre Stellung zur Gegenwart 1

Zweite Vorleſung. Von dem intellectuellen Princip der alternden Zeitbildung 25

Dritte Vorleſung. Selbſtaufhebung des entwickelten Princips und Erſcheinung eines neuen Bildungsferments 47

Vierte Vorleſung. Reflex der Zeit im akademiſchen Leben 69

Fünfte Vorleſung. Das von der Zeit geforderte wahre akademiſche Bewußtſein 91

Sechſte Vorleſung. Von der Geſchichtsidee als neuem Bildungsprincip 111

Siebente Vorleſung. Die Geſchichtsphiloſopie als Reſultat der Entwicklung moderner Speculation 139

Achte Vorleſung. Die Geſchichtsphiloſophie in ihrer bereits gewonnenen Wirklichkeit 181

Neunte Vorleſung. Nähere Entwicklung der geſchichtsphiloſophiſchen Weltanſchauung 229

Zehnte Vorleſung. Verſtändniß der Gegenwart und ihrer Aufgabe 295

Druckfehler.

Seite 36 Zeile 5 v. o. ſtatt indem er l. indem es.
- 38 - 5 v. u. - alle erfüllendes l. allerfüllendes.
- 43 - 14 v. o. - auch dieſes l. auch dieſe.
- 132 - 3 v. u. - Es wird l. Er wird.
- 185 - 10 v. u. - in welche l. in welcher.

Druck und Papier von Heinrich Richter in Breslau.

Druck und Papier von Heinrich Richter.